GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

VOLUME NONO

1895-96

FIRENZE
STABILIMENTO TIPOGRAFICO FIORENTINO
VIA SAN GALLO, N. 33
Con i caratteri orientali del R. Istituto di Studii Superiori

1896

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

SOTTO L' ALTO PATRONATO DI S. M. IL RE D' ITALIA

Consiglio direttivo

Comm. Prof. FAUSTO LASINIO, *Presidente.*
Conte Prof. FRANCESCO LORENZO PULLÈ, *Vicepresidente.*
Conte Prof. BRUTO TELONI, *Segretario generale.*
Prof. CARLO FASOLA, *Segretario.*
Prof. FRANCESCO SCERBO, *Cassiere.*

Consiglieri

Cav. Uff. GIOVANNI TORTOLI, *Bibliotecario.*
Cav. Prof. ERNESTO SCHIAPARELLI.
Cav. Dr. ELIO MODIGLIANI.
Prof. PAOLO EMILIO PAVOLINI.

SOCI ONORARII

Presidente onorario

Conte Comm. Prof. Angelo De Gubernatis.

A. - Soci onorarii italiani

Comm. Prof. Graziadio Ascoli, Senatore.
Comm. Prof. Fausto Lasinio.
Comm. Prof. Antelmo Severini.
Comm. Prof. Emilio Teza.
Comm. Prof. Michele Kerbaker.

B. - Soci onorarii stranieri

I. - *Europei*

S. E. Prof. Dr. Otto Böhtlingk. - Jena.
Prof. Basil H. Chamberlain, Esq. - Tokio.
Prof. Gaston Maspero. - Parigi.

Prof. Dr. Friedrich Müller. - Vienna.
Prof. Dr. Max Müller. - Oxford.
Prof. Léon De Rosny. - Parigi.
Prof. Dr. Albrecht Weber. - Berlino.

II. - *Asiatici*

Leonzio Alishan, Mekhitarista. - Venezia.
Prof. Bhandarkar. - Puna.
Dr. Dastur Giamaspgi Minocehergi, Sommo Sacerdote dei Parsi. - Bombay.
Prof. Negîb Bistânî. - Bairût.
Ragia Surindro Mohun Tagor. - Calcutta.
Sumangala, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. - Colombo (Seilan).

SOCI ORDINARII

Ancona (Cav. Prof. Alessandro D'). - Pisa.
Barone (Dr. Giuseppe). - Napoli.
Basset (Prof. René). - Algeri.
Biblioteca Universitaria. - Algeri.
Biblioteca Imperiale. - Berlino.
Biblioteca Marucelliana. - Firenze.
Biblioteca Braidense. - Milano.
Biblioteca Nazionale. - Napoli.
Biblioteca Imperiale. - Pietroburgo.
Biblioteca Nazionale. - Torino.
Biblioteca Universitaria. - Tubinga.
Biblioteca di S. Marco. - Venezia.
Buonamici (Dott. Giulio). - Firenze.
Buonazia (Prof. Lupo). - Napoli.
Brünnow (Prof. Rudolph). - Vevey (Svizzera).
Cannizzaro (Prof. Tommaso). - Messina.
Carrara (Avv. Stefano). - Roma.
Ceppi (Dr. Marcello). - Livorno.
Chilovi (Cav. Desiderio), Prefetto della R. Biblioteca Nazionale Centrale. - Firenze.
Collacchioni (Nobile Marco). - Firenze.
Collegio-Convitto della Querce. - Firenze.
Consumi (P. Prof. Stanislao), delle Scuole Pie. - Firenze.
Corsini (Principe Don Tommaso), Senatore. - Firenze.

Dei (Cav. Giunio). - Roma.
Fasola (Prof. Carlo). - Firenze.
Festa (Prof. Nicola). - Firenze.
Formichi (Avv. Carlo). - Napoli.
Ghisi (Ernesto), Console d' Italia. - Shanghai.
Gigliucci (Conte Mario), Ingegnere. - Firenze.
Gower (Abele). - Livorno.
Gualtieri (Dr. Gualtiero). - Livorno.
Gubernatis (Comm. Enrico De), Console generale. - Bairût (Siria).
Guidi (Cav. Prof. Ignazio). - Roma.
Harlez (Mons. Prof. C. De). - Lovanio.
Hyvernat (Ab. Prof. Henri). - Washington.
Karolides (Prof. Paolo). - Atene.
Kminek-Szedlo (Cav. Prof. Giovanni). - Bologna.
Lagumina (Can. Prof. Bartolomeo). - Palermo.
Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). - Firenze.
Lumbroso (Giulio). - Firenze.
Maccari (Dr. Latino). - Siena.
Minocchi (Salvatore). - Firenze.
Modigliani (Cav. Dr. Elio). - Firenze.
Modona (Leonello), Sottobibliotecario. - Parma.
Morici (Prof. Giuseppe). - Spoleto.
Nazari (Dr. Oreste). - Torino.
Nobili (Comm. Avv. Niccolò), Senatore. - Firenze.
Nocentini (Prof. Lodovico). - Napoli.
Pacini (Carlo). - Firenze.
Pardi (Prof. Giuseppe). - Orvieto.
Pavolini (Prof. Paolo Emilio). - Firenze.
Perreau (Cav. Uff. Ab. Pietro). - Parma.

Poli (G. D.). - Wenchow (Cina).
Prato (Prof. Stanislao). - Napoli.
Pullé (Comm. Conte Leopoldo). - Milano.
Pullé (Conte Prof. Fr. Lorenzo). - Pisa.
Puntoni (Prof. Vittorio). - Bologna.
Roux (Cav. Amedeo). - Allier (Francia).
Rugarli (Prof. Conte Vittorio). - Bologna.
Sacerdote (Gustavo). - Berlino.
Salinas (Comm. Prof. Antonino). - Palermo.
Scerbo (Prof. Francesco). - Firenze.
Scheibler (Comm. Conte Felice). - Milano.
Scheibler (Contessa Ernestina nata Pullé). - Milano.
Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). - Roma.
Schiaparelli (Comm. Prof. G. V.), Senatore. - Milano.
Socin (Prof. Dr. Alberto). - Lipsia.
Sommier (Cav. Stéphen). - Firenze.
Starrabba (Barone Raffaele). - Palermo.
Stumme (Dr. Hans), Privat Docent. - Lipsia.
Teloni (Conte Prof. Bruto). - Firenze.
Tiberii (O.). - Swatow (Cina).
Torrigiani (March. Pietro), Senatore. - Firenze.
Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Accademico della Crusca. - Firenze.
Turrettini (François). - Ginevra.
Valenziani (Comm. Prof. Avv. Carlo). - Roma.
Venturini (Dr. A.). - Roma.
Vincentiis (Cav. Prof. Gherardo De). - Napoli.
Vitale (Guido), R. Interprete nella Legaz. di Pechino.
Wilhelm (Dr. Prof. Eugen). - Jena.

SOCIETÀ STRANIERE

con le quali la SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA fa il cambio delle pubblicazioni

Société Impériale Archéologique Russe. *Pietroburgo.*
American Oriental Society. *New Haven.*
Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. *Londra.*
Asiatic Society of Japan. *Yokohama.*
Société Asiatique. *Parigi.*
Société Philologique. *Parigi.*
Société Finno-ougrienne. *Helsingfors.*
Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. *Aja.*
Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. *Batavia.*
Société Khédiviale de Géographie. *Cairo (Egitto).*
College of Science (Imperial University). *Tokio.*
Royal Asiatic Society. *Shanghai.*
Académie Impériale des Sciences. *Pietroburgo.*
Smithsonian Institution. *Washington (Stati Uniti d'America).*



LIBRI RICEVUTI IN DONO DALLA SOCIETÀ

POSTERIORI A QUELLI SEGNATI NEI VOL. II E III DEL GIORNALE

N.B. — Le opere pervenute in cambio da altre Società sono notate di asterisco.

A Collection of Prākrit and Sanscrit Inscriptions, published by the Bhavnagar Archaeological Department under the auspices of His Highness the Maharaja of Bhavnagar.

E. A. WALLIS BUDGE, *The Life and Exploits of Alexander the Great*, da una serie di testi etiopici del British Museum e della Biblioteca Nazionale di Parigi: testo con Introduzione (vol. I), traduzione in inglese e note (vol. II), Londra 1896 (edizione fuori commercio di soli 250 esemplari). — Dono di Lady Meux.

Catalogue of the Library of the India Office, London 1895.

CH. DE HARLEZ, *La Religion et les Cérémonies Impériales de la Chine moderne*, Paris 1894.

L. C. CASARTELLI, *The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids* (traduzione inglese di F. J. D. Jamasp Asa). Bombay 1889.

ELIO MODIGLIANI, *Un Viaggio a Nias.* Milano 1890.

A. SOCIN e DR. HANS STUMME, *Der arabische Dialekt der Houwāra der Wād Sūs in Marokko.*

A. WAGNON, *Chants des Bédouins de Tripoli et de la Tunisie* (trad. d'après le recueil du Dr. H. Stumme), Paris 1894.

Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia, anno 1666-1667 (pubblicato dalla Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Weteuschappen, sotto la direzione di Mr. J. A. van Der Chijs). Aja 1895.

Nederlandsch-indisch Plakaatboek, 1602-1811, door Mr. J. A. van Der Chijs, Aja 1895.

E. HULTZSCH, *Sanskrit Manuscripts in southern India*, Madras 1895.

Proben der Morwinischen Volkslitteratur, gesammelt von H. Paasonen (Journal de la Société Finno-ougrienne), Helsingfors 1894.

L. K. USLAR, *Etnografija Kawkaza* [*Jazykoznanije*]. Tiflis 1892.

A. O. Iwanowskij, *Mandjurica*, Pietroburgo 1894.

A. Colombaroli (Missionario apostolico nell'Africa Centrale), *Primi Elementi di lingua A-Sandeh volgarmente detta Niam-Niam*, pubblicazione dell'Associazione Nazionale per soccorrere i Missionari cattolici italiani.

Léon De Rosny, *L'Empereur Zin-Mou.*

— *Les Vierges-Mères de l'Orient*, Paris 1895.

— *Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieure à notre ère.*

A Grammar of the Hindi Language by Rev. S. H. Kellogg, 2ª ediz. Londra 1893. — Ricevuta in dono dall' India Office.

Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants par le Père F. B. Belot S. J., 3° édition entièrement recomposée et augmentée, Beyrout, Imprimerie catholique, 1893.

**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*: volumi 14 (1892-95).

**Tijdschrift voor indische Taal-Land-en Volkenkunde*: fascicoli 6, dall' anno 1892 al 1896.

**Bulletin de la Société Khédiviale de Géographie*: fasc. 12 (1888-94).

Otto Böhtlingk, *F. Max Müller als Mythendichter.*

— Estratti dai 'Rapporti della Reale Società delle Scienze di Sassonia (Classe filologica)':

I. *Bemerkenswerth aus Rāmājaṇa* (Adhj. I-IV).
II. *Zu den von mir bearbeiteten Upanishaden.*
III. *Einige Bemerkungen zu den Auçanasādbhutāni.*
IV. *Indische Minutien.*
V. *Miscellen.*
VI. *Verwechselung von pra-sthā und prati-sthā in den Upanishaden.*

Diccionario trilingue del Castellano, Bascuense y Latin: volumi 2 (an. 1745).

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*: Deel XLV (III-IV Stuk).

A Catalogue of Maps, Plans of India and Burma and other parts of Asia, London 1891.

Catalogue of the sanskrit Manuscripts.

L. Lopatinskij, *Russko-Kabardiskij Slowar'* (con una piccola grammatica), Tiflis 1890.

Codices arabici, persici et turcici Bibliothecae reg. Universitatis Upsaliensis.

O. Donner, *Wörterverzeichniss zu den Inscriptions de l'Iénissei* (Mémoires de la Société Finno-ougrienne IV), Helsingfors 1892.

G. Schlegel, *La stèle funéraire du Teghim Giogh* (Mémoires de la Société Finno-ougrienne III), Helsingfors 1892.

The Theosofist (fascicoli 10), Madras 1891-1892.

K. Fries, *Weddâsî Mârjâm*, Upsala 1892.

T'oung Pao, Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale: i tre primi volumi (fascicoli 15), Leida 1890-92.

Vidyodayaḥ (māsika-saṁskṛta-patram), Woking (1894-1895).

Wilhelm Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, Leipzig 1896 (dall' editore O. Harrassowitz).

H. Almkvist, *Mechilta Bo* (Pesachtraktaten med textkritiska noter, parallelställen ur Talmud ock Midrasch samt inledning ock glossar), Lund 1892.

— *Ein Türkisches Dragoman-diplom*, Upsala 1894.

K. U. Nylander, *Ueber die upsalaer handschrift Dalā'il al-Nubuwwa.*

K. U. Nylander, *Orientalistkongressen i Stockholm-Kristiania*, Upsala 1890.

— *Inledning till Psaltaren*, Upsala 1894.

Erik Stave, *Om uppkomsten af Gamla testamentets kanon*, Upsala 1894.

Descriptive catalogue of sanskrit manuscripts in the library of the Calcutta College: n[i] 4-5 (vol. 2), Calcutta 1895-96.

Basil Hall Chamberlain, *Essay in aid of a grammar and dictionary of the Luchuan Language*, Yokohama 1895.

— *On the Manners and Customs of the Loohooans* (Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. XXI).

— *The Luchu Islands and their Inhabitants* (from: The Geographical Journal), 1895.

Dionysii Telmahharensis Chronici liber primus e codice mss. syriaco Bibliothecae Vaticanae transcriptus notisque illustratus.

Stumme (Dr. Hans), *Tunisische Märchen und Gedichte*: Band I (transcribierte Texte nebst Einleitung); Band II (Uebersetzung).

— *Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder*, Leipzig 1894.

— *Elf Stücke im Šilḥa-dialekt von Tazerwalt* (estratto dal 48 vol. della Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft).

— *Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ*, Leipzig 1895.

— *Märchen der Schluḥ von Tazerwalt*, Leipzig 1895.

O. F. Tullberg, *Gregorii Bar Hebraei in Iesaiam scholia*, Upsala 1842.

— *Gregorii Bar Hebraei in Psalmos Specimen*, Upsala 1842.

S. A. Fries, *Den Israelitiska Kultens Centralisations*, Upsala 1895.

**L' Oriente*, rivista trimestrale pubblicata a cura dei professori del R. Istituto Orientale in Napoli: fascicoli 1-4 1894, 1-2 1895.

Sbornik' Materialow dlja opisanija miestnostej i plemen' Kawkaza: volumi XI-XIX, Tiflis 1891-94.

G. C. Klerk de Reus, *Geschichtlicher Ueberblick der administrativen, rechtlichen und finantiellen Entwicklung der niederländisch-ostindischen Compagnie*, Aja 1894.

E. Callivoulis, *Des Éléments constitutifs du pronom osmanli*, Paris 1896.

A. Ahlqvist, *Wogulische Sprachtexte nebst Entwurf einer wogulischen Grammatik*, Helsingfors 1894.

Joos. J. Mikkola, *Slavische Lehnwörter in den westfinnischen Sprachen*, Helsingfors 1894.

**Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences* di Pietroburgo: fascicoli 10 (1894–95).

R. G. Bhandarkar, *Early History of the Dekkan*, 2ª ed., Bombay 1895.

**The American Journal of Philology*: volumi 10 (n.i 54-63), Baltimora 1893–95.

R. A. Brandel, *OM och UR den arabiske Geografen Idrisi*, Upsala 1894.

O. E. Lindberg, *Studier öfver de semitiska Ljuden W och Y*, Lund 1893.

Alb. C. Kruyt, *Woordenlijst van de Bareë-Taal*, Aja 1894.

E. Kozubskij, *Indice* ai volumi I–XX delle pubblicazioni *Sbornik' Materialow dlja opisanija Miestnostej i Plemen' Kawkaza*, Tiflis 1895.

A. Hjelt, *Études sur l'Exaṃéron de Jacques d'Edesse.*

Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja (Journal de la Société Finno-ougrienne), volumi 2, Helsingissä 1893–94.

**Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsh-Indië* (uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië): volumi 18 dal 1891 al 1895, Aja.

**Journal Asiatique* (Paris): huitième série, tom. IX–XX; neuvième série, tom. I–VI (an. 1887–1895).

**Smithsonian Institution* (Washington): volumi 12 (1887-1893).

**Actes de la Société Philologique* (Paris): tom. XVI–XXIII (dal 1888 al 1894).

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*: 1 vol. (1883).

Catalogue of the sanskrit manuscripts in the Library of the India Office: Part V, London 1896.

**Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen* (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenshappen): fasc. 6 (an. 1890–96), Batavia.

**Journal of the American Oriental Society*: vol. XIII–XVI (1889, 1890, 1893, 1894), New Haven.

अथ

षद्दर्शनसमुच्चयटीकायां

§ 10-11-12.

(Continuazione)

तत्र यत्तावत् क्षित्यादेर्बुद्धिमद्धेतुकत्वसिद्धये कार्यत्वसाधनमुक्तं। तत् किं सावयवत्वं १ प्रागसतः स्वकारणसत्तासमवायः २ कृतमिति प्रत्ययविषयत्वं ३ विकारित्वं ४ वा स्यात्। यदि सावयवत्वं तदेदमपि किमवयवेषु वर्तमानत्वं १ अवयवैरारभ्यमाणत्वं २ प्रदेशवत्त्वं ३ सावयवमिति बुद्धिविषयत्वं वा ४ तत्राद्यपक्षे ऽवयवसामान्येनानैकान्तिको ऽयं हेतुस्तद्ध्यवयवेषु वर्तमानमपि निरवयवमकार्यं च प्रोच्यते। द्वितीयपक्षे तु साध्यसमो हेतुर्यथैव हि क्षित्यादेः कार्यत्वं साध्यमेवं परमाण्वाद्यवयवारभ्यत्वमपि। तृतीयो ऽप्याकाशेनानैकान्तिकस्तस्य प्रदेशवत्त्वे ऽप्यकार्यत्वात् प्रसाधयिष्यते चाग्रतो ऽस्य प्रदेशवत्त्वं। चतुर्थकक्षायामपि तेनैवानेकान्तो न चास्य निरवयवत्वं व्यापित्वविरोधात्परमाणुवत्॥ १॥ नापि प्रागसतः स्वकारणसत्तासमवायः कार्यत्वं तस्य नित्यत्वेन तल्लक्षणायोगात्। तल्लक्षणत्वे वा कार्यस्यापि क्षित्यादेस्तद्वन्नि-

---

Lin. 154. I *tad evam api.*

Lin. 157. A *-pakṣe avayava-*; in I il segno è incèrto fra l'avagraha o l'interpunzione.

Lin. 163. I *anaikânto*; A *niravayavattvaṃ.*

त्यत्वानुषङ्गात् कस्य बुद्धिमद्धेतुकत्वं साध्यते । किं च योगिनामशेषकर्मक्षये पक्षान्तःपातिन्यप्रवृत्तत्वेन भागासिद्धो ऽयं हेतुस्तत्प्रक्षयस्य प्रध्वंसाभावरूपत्वेन सत्तास्वकारणसमवाययोरभावात् २ ॥ कृतमिति प्रत्ययविषयत्वमपि न कार्यत्वं खननोत्सेचनादिना कृतमाकाशमित्यकार्ये ऽप्याकाशे वर्तमानत्वेनानैकान्तिकत्वात् ३ ॥ विकारित्वस्यापि कार्यत्वे महेश्वरस्यापि कार्यत्वानुषङ्गः । सतो वस्तुनो ऽन्यथाभावो हि विकारित्वं । तच्चेश्वरस्याप्यस्तीत्यस्यापरबुद्धिमद्धेतुकत्वप्रसङ्गादनवस्था स्यादविकारित्वे चास्य कार्यकारित्वमतिदुर्घटमिति ४ ॥ कार्यस्वरूपस्य विचार्यमाणस्यानुपपद्यमानत्वादसिद्धः कार्यत्वादित्ययं हेतुः । किं च कादाचित्कं वस्तु लोके कार्यत्वेन प्रसिद्धं । जगतस्तु महेश्वरवत्सदासत्त्वात्कथं कार्यत्वं । तदन्तर्गततरुतृणादीनां कार्यत्वात्तस्यापि कार्यत्वे महेश्वरान्तर्गतानां बुद्ध्यादीनां परमाण्वाद्यन्तर्गतानां पाकजरूपादीनां च कार्यत्वात् महेश्वरादेरपि कार्यत्वानुषङ्गस् तथा चास्याप्यपरबुद्धिमद्धेतुकल्पनायामनवस्थापसिद्धान्तश्चानुषज्येते ॥ अस्तु वा यथा कथंचिज्जगतः कार्यत्वं । तथापि कार्यमात्रमिह हेतुत्वेन विवक्षितं तद्विशेषो वा

Lin. 184. I *hetukakalpa-*; in A è stato così corretto.
Lin. 185. I *kaṃćiǵ ǵa-*.
Lin. 186. I *atra* invece di *iha*.

यद्याद्यस्तर्हि न ततो बुद्धिमत्कर्तृविशेषसिद्धिः । तेन समं व्याप्त्यसिद्धेः । किं तु कर्तृसामान्यस्य तथा च हेतोरकिंचित्करत्वं । साध्यविरुद्धसाधनाद्विरुद्धत्वं वा । ततः कार्यत्वं कृतबुद्ध्युत्पादकं । बुद्धिमत्कर्तुर्गमकं न सर्वं । सारूप्यमात्रेण च गमकत्वे बाष्पादेरग्निं प्रतिगमकत्वप्रसङ्गो महेश्वरं प्रत्यात्मत्वादेः सादृश्यात् संसारित्वकिंचिज्ज्ञत्वाखिलजगदकर्तृत्वानुमापकानुषङ्गस् तुल्याक्षेपसमाधानत्वात्ततो बाष्पधूमयोः केनचिदंशेन साम्ये ऽपि यथा कुतश्चिद्विशेषाद्धूमो ऽग्निं गमयति न बाष्पादिस्तथा क्षित्यादीतरकार्यत्वयोरपि कश्चिद्विशेषो ऽभ्युपगम्यः ॥

अथ द्वितीयस्तर्हि हेतोरसिद्धत्वं कार्यविशेषस्याभावाद्भावे वा जीर्णकूपप्रासादादिवदक्रियादर्शिनो ऽपि कृतबुद्ध्युत्पादकत्वप्रसङ्गः । समारोपान्नेति चेत्सो ऽप्युभयत्राविशेषतः किं न स्यात् । उभयत्र कर्तुरतीन्द्रियत्वाविशेषात् । अथ प्रामाणिकस्यास्त्येवात्र कृतबुद्धिर्ननु कथं तस्य ,तत्र कृतत्वावगमो ऽनेनानुमानेनानुमानान्तरेण वा आद्ये अन्योन्याश्रयस्तथा हि । सिद्धविशेषणाद्धेतोरस्योत्थानं तदुत्थाने च हेतोर्विशेषणसिद्धिरिति । द्वितीयपक्षे ऽनुमानान्तरस्यापि सविशेषणहेतोरेवोत्थानं । तत्राप्यनुमानान्तरात्तत्सिद्धावनवस्था ।

Lin. 189. I *viruddhaṃ vâ.*
Lin. 204. sic I *–a tareṇa vâsyânyonyâ–*

तन्न कृतबुद्ध्युत्पादकत्वरूपविशेषणासिद्धम् । तथा च । विशेषणासिद्धत्वं हेतोर्यदुच्यते । खातप्रतिपूरितभूनिदर्शनेन कृतकानामात्मनि कृतबुद्ध्युत्पादकत्वनियमाभाव इति । तदप्यसत् । तत्राकृत्रिमभूभागादिसारूप्यस्य तदनुत्पादकस्य सद्भावात्तदनुत्पादकस्योपपत्तेर्न च क्षित्यादावप्यकृत्रिमसंस्थानसारूप्यमस्ति । येनाकृत्रिमत्वबुद्धिरुत्पद्यते तस्यैवानभ्युपगमादभ्युपगमे चापसिद्धान्तप्रसक्तिः स्यादिति कृतबुद्ध्युत्पादकत्वरूपविशेषणासिद्धेर्विशेषणासिद्धत्वं हेतोः । सिध्यतु वा तथाप्यसौ विरुद्धो घटादाविव शरीरादिविशिष्टस्यैव बुद्धिमत्कर्तुरत्र प्रसाधनात् । नन्वेवं दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकसाम्यान्वेषणे सर्वत्र हेतूनामनुपपत्तिरिति चेन्न धूमाद्यनुमाने महानसेतरसाधारणस्याग्नेः प्रतिपत्तेरत्राप्येवं । बुद्धिमत्सामान्यप्रसिद्धेर्न विरुद्धत्वमित्यप्ययुक्तं । दृश्यविशेषाधारस्यैव तत्सामान्यस्य कार्यत्वहेतोः प्रसिद्धेर्नादृश्यविशेषाधारस्य तस्य स्वप्ने ऽप्यप्रतीतेः । खरविषाणाधारतत्सामान्यवत्ततो यादृशात् कारणात् यादृशं कार्यमुपलब्धं तादृशादेव तादृशमनुमातव्यं । यथा यावद्धर्मात्मकाद्वह्नेर्यावद्धर्मात्मकस्य धूमस्योत्पत्तिः सुदृ-

---

Lin. 214. I legge meglio *–upagame vâ' pasiddhânta–*.

Lin. 216. A *heto siddhayatu* sic; la lezione è corretta incertamente in entrambi i codici.

Lin. 221. A *viruddham ity apy*; cfr. lin. 189.

ढप्रमाणात्प्रतिपन्ना तादृशादेव धूमात्तादृशस्यैवाग्नेरनुमानमित्येतेन साध्यसाधनयोर्विशेषेण व्याप्तौ गृह्यमाणायां सर्वानुमानोच्छेदप्रसक्तिरित्याद्यपास्तं द्रष्टव्यमिति ॥

तथा अकृष्टप्रभवैस्तरुतृणादिभिर्व्यभिचार्ययं हेतुर्द्विविधानि कार्याण्युपलभ्यन्ते कानिचिद्बुद्धिमत्पूर्वकाणि यथा घटादीनि कानिचित्तु तद्विपरीतानि यथा ऽकृष्टप्रभवतृणादीनि तेषां पक्षीकरणादव्यभिचारे सत्श्यामस् तत्पुत्रत्वादितरतत्पुत्रवदित्यादेरपि गमकत्वप्रसंगान्नकश्चिद्धेतुर्व्यभिचारी स्यात्। व्यभिचारविषयस्य सर्वत्रापि पक्षीकर्तुं शक्यत्वात् । ईश्वरबुद्ध्यादिभिश्च व्यभिचारस्तेषां कार्यत्वे सत्यपि समवायिकारणादीश्वराद्विभिन्नबुद्धिमत्पूर्वकत्वाभावात्। तदभ्युपगमे चानवस्था । तथा कालात्ययापदिष्टश्चायमकृष्टप्रभवांकुरादौ कर्त्रभावस्याध्यक्षेणाध्यवसायात्। अग्नेरनुष्णत्वे साध्ये द्रव्यत्ववन्ननु तत्राप्यदृश्य ईश्वर एव कर्ते ऽति चेन्नन यतस्तत्र तत्सद्भावो ऽस्मदेवान्यतो वा प्रमाणात् सिद्ध्येत्। प्रथमपक्षे चक्रकमतो हि तत्सद्भावे सिद्धे ऽस्यादृश्यत्वेनानुपलम्भसिद्धिस्तत्सिद्धौ च कालात्ययापदिष्टत्वाभावस्ततश्चासात्त-

---

Lin. 231. I *hetur vividhâni kâryâṇi.*
Lin. 243. I *iti ćet na. kartâ iti.*
Lin. 244. I manca *siddhyet*; e legge *ćakram.*

त्सद्भावसिद्धिरिति । द्वितीयपक्षो ऽप्ययुक्तस् तत्सद्भावावेदकस्य प्रमाणान्तरस्यैवाभावात् । अस्तु वा तत्र तत्सद्भावस्तथाप्यस्यादृष्टत्वे शरीराभावः कारणं विद्यादिप्रभावो जातिविशेषो वा प्रथमपक्षे कर्तृत्वानुपपत्तिरशरीरत्वान्मुक्तात्मवत् । ननु शरीराभावे ऽपि ज्ञानेच्छाप्रयत्नाश्रयत्वेन शरीरकरणे कर्तृत्वमुपपद्यते इत्यप्यसमीक्षिताभिधानं । शरीरसंबन्धेनैव तत्प्रेरणोपपत्तेः। शरीराभावे मुक्तात्मवत् तदसंभवात् । शरीराभावे च ज्ञानाद्याश्रयत्वमप्यसंभाव्यं । तदुत्पत्तावस्य निमित्तकारणत्वात् । अन्यथा मुक्तात्मनो ऽपि तदुत्पत्तिप्रसक्तेर्विद्यादिप्रभावस्य चादृश्यत्वहेतुत्वे कदाचिदसौ दृश्येत। न खलु विद्याभृतां शाश्वतिकमदृश्यत्वं ददृशे । पिशाचादिवज्जातिविशेषो ऽपि नादृश्यत्वे हेतुरेकस्य जातिविशेषाभावादनेकव्यक्तिनिष्ठत्वात्तस्य । अस्तु वा दृश्यो ऽदृश्यो वासौ तथापि किं सत्तामात्रेण १ ज्ञानत्वेन २ ज्ञानेच्छाप्रयत्नवत्त्वेन ३ तत्पूर्वकव्यापारेण ४ ऐश्वर्येण ५ वा क्षित्यादेः कारणं स्यात् ॥

तत्राद्यपक्षे कुलालादीनामपि जगत्कर्तृत्वमनुषज्यते सत्त्वाविशेषात्। द्वितीये तु योगिनामपि कर्तृत्वापत्तिस्

Lin. 252. I *svaçarīrakaraṇe*, in A è stato cancellato *sva*.
Lin. 257. I *-prasakteḥ* | .
Lin. 266. A e I fanno entrambi punto dopo *sattvāviçeṣāt*.

तृतीयो ऽप्यसांप्रतो ऽशरीरस्य पूर्वमेव ज्ञानाद्याश्रयत्वप्रतिषेधात्। चतुर्थो ऽप्यसंभाव्यो ऽशरीरस्य कायवाक्कृतव्यापारवत्त्वासंभवात्। ऐश्वर्यमपि ज्ञातृत्वं कर्तृत्वमन्यद्वा ज्ञातृत्वं चेत् तत्किं ज्ञातृत्वमात्रं सर्वज्ञातृत्वं वा। आद्यपक्षे ज्ञातैवासौ स्यान्नेश्वरो ऽस्मदाद्यन्यज्ञातृत्ववत्। द्वितीये ऽप्यस्य सर्वज्ञत्वमेव स्यान्नैश्वर्यं सुगतादिवत्। अथ कर्तृत्वं तर्हि कुम्भकारादीनामप्यनेककार्यकारीणामैश्वर्यप्रसक्तिर्नाप्यन्यदिच्छाप्रयत्नव्यतिरेकेणान्यस्यैश्वर्यनिबन्धनस्येश्वरे ऽभावात्। किं चेश्वरस्य जगन्निर्माणे यथा रुचिप्रवृत्तिः १ कर्मपारतन्त्र्येण २ करुणया ३ क्रीडया ४ निग्रहानुग्रहविधानार्थं ५ स्वभावतो ६ वा। अत्राद्यविकल्पे कदाचिदन्यादृश्येव सृष्टिः स्यात्। द्वितीये स्वातन्त्र्यहानिस्। तृतीये सर्वमपि जगत्सुखितमेव करोति। अथेश्वरः किं करोति। पूर्वार्जितैरेव कर्मभिर्वशीकृता दुःखमनुभवन्ति। तदा तस्य कः पुरुषकारो ऽदृष्टापेक्षस्य च कर्तृत्वे किं तत्कल्पनया जगतस्तदधीनतैवास्तु। चतुर्थपञ्चमयोस्तु रागद्वेषताभावः प्रसज्यते। तथा हि॥ रागवानीश्वरः क्रीडाकारित्वाद्बालवत्तथा। अनुग्रहप्रदत्वाद्राजवत्तथा द्वेषवानसौ निग्रहप्रदत्वात्तद्वदेवेति॥ अथ स्वभावतस्तर्हि अचेतनस्यापि

Lin. 271. I *ǵnâtṛvat.*
Lin. 281–282. A corregge *puruṣâkâro.*
Lin. 284–5. Il citato par tratto da antichi versi corrotti.

जगत एव स्वभावतः प्रवृत्तिरस्तु किं तत्कर्तृकल्पनयेति । न कार्यत्वहेतुर्बुद्धिमन्तं कर्तारमीश्वरं साधयत्येवं सन्निवेशविशिष्टत्वादचेतनोपादानत्वादभूतभावित्वादित्यादयो ऽपि स्वयमुत्थाप्यास्तुल्याक्षेपसमाधानत्वात् । किं च क्षित्यादेर्बुद्धिमत्पूर्वकत्वे साध्ये प्रदीयमानाः सर्वे ऽपि हि हेतवो विरुद्धा दृष्टान्तानुग्रहेण सशरीरासर्वज्ञासर्वकर्तृपूर्वकत्वसाधनात् । न च धूमात्पावकानुमाने ऽप्ययं दोषस्तत्र तार्णपार्णादिविशेषाधारवह्निमात्रव्याप्तस्य धूमस्य दर्शनात् । नैवमत्र सर्वज्ञासर्वज्ञकर्तृविशेषाधिकरणतत्सामान्येन कार्यत्वस्यास्ति व्याप्तिः । सर्वज्ञस्य कर्तुरतो ऽनुमानात् प्रागसिद्धेर्व्यभिचारिणश्चामी बुद्धिमन्तमन्तरेणापि विद्युदादीनां प्रादुर्भावविभवनात् । स्वप्नाद्यवस्थायामबुद्धिमत् पूर्वस्यापि कार्यस्य दर्शनाच्चेति । कालात्ययापदिष्टाश्चैते । प्रत्यक्षागमबाधितपक्षानन्तरं प्रयुक्तत्वात् । तद्बाधा च पूर्वमेव दर्शिता । प्रकरणसमाश्चमी । प्रकरणचिन्ताप्रवर्तकानां हेत्वन्तराणां सद्भावात्तथा हि ॥ ईश्वरो जगत्कर्ता न भवति । निरुपकरणत्वात् । दण्डचक्रचीवराद्युपकरणरहितकुलालवत् । तथा व्यापित्वादाकाशवत् । एकत्वात्तद्वदित्यादय इति । नित्यत्वादीनि तु विशेषणानि तद्व्यवस्थापनायानीयमानानि

Lin. 288. A *kâryatvaṃ hetur.*
Lin. 302. I *prakaraṇaṃ samâ-.*

शण्ढं प्रतिकामिन्या रूपसंपन्निरूपणप्रायाण्यपकर्षणीयान्येव। विचारासहत्वाख्यापनार्थं तु किंचिदुच्यते। तत्रादौ नित्यत्वं विचार्यते। तच्चेश्वरे न घटते। तथा हि॥ नेश्वरो नित्यः स्वभावभेदेनैव क्षित्यादिकार्यकर्तृत्वात् अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकस्वभावं कूटस्थं नित्यमिति हि नित्यत्वलक्षणाभ्युपगमात्। स्वभावभेदानभ्युपगमे च सृष्टिसंहारादिविरुद्धकार्यकारित्वमतिदुर्घटं। नापि तज्ज्ञानादीनां नित्यत्वं वाच्यं। प्रतीतिविरोधात्। ईश्वरज्ञानादयो न नित्या ज्ञानादित्वादस्मदादिज्ञानादिवदित्यनुमानविरोधाच्चैतेन तदीयज्ञानादयो नित्या इत्यादि यदवादि तदपोहितमूहनीयं। सर्वज्ञत्वमप्यस्य केन प्रमाणेन ग्राह्यं। न तावत्प्रत्यक्षेण। तस्येन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नत्वेनातीन्द्रियार्थग्रहणासमर्थत्वात्। नाप्यनुमानेनाव्यभिचारिलिङ्गाभावात्। ननु जगद्वैचित्र्यान्यथानुपपत्तिरूपं तदस्त्येवेति चेन्न तेन सहाविनाभावाभावात् जगद्वैचित्र्यस्य सार्वज्ञ्यं विनापि शुभाशुभकर्मपरिपाकादिवशेनोपपद्यमानत्वात्। किं चायं यदि सर्वज्ञस्तदा जगदुपप्लवकरणस्वैरिणः पश्चादपि कर्तव्यनिग्रहानसुरादींस्तदधिक्षेपकृतोऽस्मदादींश्च किमर्थं सृजतीति

Lin. 309-10. I *vićârâsahatvakhyâ-*; A *ghate* sic.
Lin. 323. I *tena sahâvinâvinâbhâvât.*
Lin. 324. I *sârvaǵnam.*

नायं सर्वज्ञः। तथा बहूनामेककार्यकरणे वैमत्यसंभावनाभयेन महेशितुरेकत्वकल्पना भोजनादिव्ययभयात् कृपणस्यात्यन्तवल्लभपुत्रकलत्रमित्रादिपरित्यजनेन शून्यारण्यानीसेवनतुलामाकलयति। अनेककीटिकासरघाशतसंपाद्यत्वे ऽपि शक्रमूर्द्धमधुच्छत्रादिकार्याणामेकरूपतया (ऽ)विगानेनोपलम्भात्। किं चेश्वरस्याखिलजगत्कर्तृत्वे ऽभ्युपगम्यमाने शास्त्राणां प्रमाणेतरताव्यवस्थाविलोपः स्यात्तथहि ॥ सर्वं शास्त्रं प्रमाणमीश्वरप्रणीतत्वादितरत्प्रणीतशास्त्रवत्। प्रतिवाद्यादिव्यवस्थाविलोपश्च |सर्वेषामीश्वरादेशविधायित्वेन तत्प्रतिलोमाचरणानुपपत्तेः। प्रतिवाद्यभावप्रसंगादिति न सृष्टिकरस्य महेश्वरस्य कथंचिदपि सिद्धिः॥ छ ॥

§ 11. ततः सद्भूतार्थप्रकाशकत्वाद्वीतराग एव सर्वज्ञो देवो देवत्वेनाभ्युपगमनार्हो नापरः कश्चिदिति स्थितं। अत्र जल्पन्ति जैमिनीया इह हि सर्वज्ञादिविशेषणविशिष्टो भवदभिमतः कश्चनापि देवो नास्ति। तद्ग्राहकप्रमाणाभावात्। तथा हि। न तावत्प्रत्यक्षं तद्ग्राहकं संबद्धं वर्तमानं हि गृह्यते चक्षुरादिनेति वचनात्। न चानुमानं प्रत्यक्षदृष्ट एवार्थे तत्प्र-

Lin. 331. *çûnyâraṇyânîseva-* sic A e I.

Lin. 337. A e I hanno *-itarat-praṇîta*, che A corregge poi nell' interlineo *-itara-tat-pra-*.

Lin. 347. A legge *pratyakṣyadṛṣṭa*.

वर्तनात् । न चागमः सर्वज्ञस्यासिद्धत्वेन तदागमस्यापि विवादास्पदत्वात् । न चोपमानं सर्वज्ञसदृशस्यापरस्याभावात् । न चार्थापत्तिरपि सर्वज्ञसाधकस्यान्यथानुपपन्नार्थस्यादर्शनात् । ततः प्रमाणपंचकाप्रवृत्तेरभावप्रमाणगोचर एव सर्वज्ञः । तदुक्तं ।

प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपेन जायते ।
वस्त्वसत्त्वावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणते ॥१॥ ति

प्रयोगो ऽत्र नास्ति सर्वज्ञः प्रमाणपञ्चकाग्राह्यमाणत्वात् । खरविषाणवत् । किं च यथा ऽनादेरपि सुवर्णमलस्य क्षारमृत्पुटपाकादिप्रक्रियया विशोध्यमानस्य निर्मलत्वमेवमात्मनो ऽपि निरन्तरं ज्ञानाद्यभ्यासेन विगतमलत्वात्सर्वज्ञत्वं किं न भवेदिति मतिस्तदपि न । अभ्यासेन हि शुद्धेस्तारतम्यमेव भवेन्न । परमः प्रकर्षो न हि नरस्य लङ्घनमभ्यस्तस्तारतम्यवदप्युपलभ्यमानं सकललोकविषयमुपलभ्यते । उक्तं च ।

दशहस्तांहरं व्योम्नो यो नामोत्प्लुत्य गच्छति ।
न योजनशतं गन्तुं शक्तो ऽभ्यासशतैरपि ॥१॥

Lin. 350. I *sadhâkasyâ 'nupapannâ-*.

Lin. 350. I *-sattvâvadhârtham* sic.

Lin. 365. A legge chiaramente: *daçahastâṃharam*, I *-aṃtaram*. La lezione di A è certo buona intendendo *aṃhara* « un breve spazio » etimologicamente affine ad *aṃhati*, *aṃhas*, *aṃhura*.

इति। अपि च स सर्वं वस्तुजातं केन प्रमाणेन जानाति। किं प्रत्यक्षेणोत यथा संभवं सर्वैरेव प्रमाणैः न तावत्प्रत्यक्षेण तस्य सन्निहितप्रतिनियतार्थग्राहित्वात्। नाप्यतीन्द्रियप्रत्यक्षेण तत्सभावे प्रमाणाभवात्। नापि सर्वैरेव प्रमाणैस्तेषां प्रत्यक्षपूर्वकत्वात् सर्वेषां सर्वज्ञतापत्तेश्चेति॥

अन्यच्च॥ अनाद्यनन्तः संसारः। तत्तद्वस्तून्यप्यनन्तानि क्रमेण विदन्। कथमनन्तेनापि कालेन सर्ववेदीभविष्यति। किं च। तस्य यथावस्थितवस्तुवेदित्वे ऽशुच्यादिरसास्वादप्रसङ्गः। तेषां यथावस्थिततया संवेदनात्॥ आह च॥ अशुच्यादिरसास्वादप्रसङ्गश्चानिवारित इति। किं चातीतानागतवस्तूनि सह किं स्वेन स्वेन स्वरूपेण जानाति। किं वा वर्तमानतयैव प्रथमपक्षे तज्ज्ञानस्याप्रत्यक्षतापत्तिरवर्तमानवस्तुग्राहित्वात्। स्मरणादिवत्। द्वितीये तु तज्ज्ञानस्य भ्रान्तत्वप्रसङ्गो ऽन्यथास्थितस्यार्थस्यान्यथाग्रहणाद्द्विचन्द्रज्ञानादिवत्। इत्यत्र प्रतिविधीयते तत्र यत्तावदुक्तं॥ तद्ग्राहकप्रमाणाभावादिति साधनं तदसम्यक्। तत्साधकानामनुमानप्रमाणानां सद्भावात्। तथा हि ज्ञानतारतम्यं क्वचिद्विश्रान्तं तरतमशब्दवाच्यत्वा-

Lin. 369. I *sannihitârthapratiniyatârtha-grâ-* .

Lin. 370. I *sadbhâve*.

Lin. 373. I *anâdyapyanantaḥ saṃsaraḥ*; *tadvastûny apy-*.

Lin. 376. A e I avevano entrambi *sa kiṃ*, solo A corr. interlin. *saha*, il cui uso grammaticalm. ardito, logicam. è a proposito.

परिमाणवदिति। नायमसिद्धो हेतुः प्रतिप्राणिप्रज्ञामेधादिगुणपाटवरूपस्य ज्ञानस्य तारतम्येनोपलब्धेस्ततो ऽवश्यमस्य सर्वान्तिमप्रकर्षेण भाव्यं। यथा परिमाणस्याकाशे स च ज्ञानस्य सर्ववस्तुप्रकाशकत्वरूपो यत्रविश्रान्तः स भगवान् सर्वज्ञः। ननु संताप्यमानपाथस औष्ण्यतारतम्ये सत्यपि सर्वान्तिमवह्निरूपतापत्तिरूपप्रकर्षादर्शनाद्व्यभिचार्ययं हेतुरिति चेन्न। यतो यो द्रव्यस्य सहजो धर्मो न तु सहकारिसव्यपेक्षः। सहजो ऽपि च यः स्वाश्रये विशेषमारभते सो ऽभ्यासक्रमेण प्रकर्षपर्यन्तमासादयति। यथा कलधौतस्य पुटपाकप्रबन्धाहिता विशुद्धिर्न च पाथसस्तापः सहजो धर्मः किं त्वग्न्यादिसहकारिसव्यपेक्षस्तत्कथं तत्र तापो ऽभ्यस्यमानः पराङ् काष्ठं गच्छेत्। अत्यन्ततापे प्रत्युत पाथसः परिक्षयात् ज्ञानं तु जीवस्य सहजो धर्मः स्वाश्रये च विशेषमाधत्ते। तेन तस्य निरन्तराभ्यासाहिताधिकोत्तरोत्तरविशेषाधानात् प्रकर्षपर्यन्तप्राप्तिर्नायुक्तैतेन लङ्घनाभ्यासे ऽत्यादि निरस्तं लङ्घनस्यासहजधर्मत्वात्स्वाश्रये च विशेषाधानात्प्रत्युत तेन सामर्थ्यपरिक्षयादिति। तथा जलधिजलपलप्रमाणादयः कस्यचित्प्रत्यक्षाः

Lin. 395. I *sahaǵo 'pi bhayaḥ* (sic) *svâçraye.*
Lin. 399. I manca *tatra.*
Lin. 402. I *-âdikâ 'dhikottarottaraviçeṣânât.*

प्रमेयत्वाद्घटादिगतरूपादिविशेषवन्न च प्रमेयत्वमसिद्धमभावप्रमाणस्य व्यभिचारप्रसक्तेः। तथा हि॥ प्रमाणपञ्चकातिक्रान्तस्य हि वस्तुनो ऽभावप्रमाणविषयताभवताभ्युपगम्यते। यदि च जलधिजलपलप्रमाणादिषु प्रमाणपञ्चकातिक्रान्तरूपमप्रमेयत्वं स्यात्तदा तेष्वप्यभावप्रमाणविषयता स्यान्न चात्र तत्त्वे ऽपि सा संभविनीति यस्य च प्रत्यक्षाः स भगवान् सर्वज्ञ इति। तथा अस्ति कश्चिदतीन्द्रियार्थसार्थसाक्षात्कारी अनुपदेशालङ्गाविसंवादिविशिष्टदिग्देशकालप्रमाणाद्यात्मकचन्द्रादिग्रहणाद्युपदेशदायित्वाद्यो यद्विषये ऽनुपदेशालिङ्गाविसंवाद्युपदेशदायी स तत्साक्षात्कारी यथा ऽस्मदादिः। अनुपदेशालिङ्गाविसंवाद्युपदेशादायी च कश्चित्तत्सात्तत्साक्षात्कारी तथाविधश्च श्रीसर्वज्ञ एवेति। यच्चोक्तं प्रमाणपञ्चकाप्रवृत्तेः। सर्वज्ञस्याभावप्रमाणगोचरत्वं तदपि वाङ्मात्रं। प्रमाणपञ्चकाप्रवृत्तेरसंभवात्सा हि बाधकत्वेन स्यान्न च सर्वज्ञे बाधकसंभवस्तथा हि॥ तद्बाधकं प्रत्यक्षं १ अनुमानं २ आगमः ३ उपमानं ४ अर्थापत्तिर्वा ५ तत्राद्यपक्षो न श्रेयान्यतो यदि प्रत्यक्षं वस्तुनः कारणं व्यापकं वा स्यात्तदा तन्निवृत्तौ वस्तुनो ऽपि निवृत्तिर्युक्तिमती। वहूचा-

---

Lin. 418. I manca *tattve.*
Lin. 426. I *vastunakârana.*

दिकारणवृक्षत्वादिव्यापकनिवृत्तौ धूमत्वादिशिंशपात्वादिनिवृत्तिवत्। न चार्थस्याध्यक्षं कारणं तदभावे ऽपि देशादिव्यवधाने ऽर्थस्य भावात्। नापि व्यापकं तन्निवृत्तावपि देशादिविप्रकृष्टवस्तूनामनिवर्तमानत्वात्। न चाकारणाव्यापकनिवृत्तावकार्याव्याप्यनिवृत्तिरुपपन्नातिप्रसक्तेरिति। नाप्यनुमानं तद्बाधकं धर्मिसाध्यधर्मसाधनानां स्वरूपासिद्धेः। तत्र हि धर्मित्वेन किं सर्वज्ञो ऽभिप्रेतः १ सुगतादिः २ सर्वपुरुषा वा ३। यदि सर्वज्ञस्तदा किं तत्र साध्यमसत्त्वं १ असर्वज्ञत्वं वा २। यद्यसत्त्वं किं तत्र साधनमनुपलम्भो १ विरुद्धविधिर्वक्तृत्वादिकं वा ३॥ यद्यनुपलम्भः किं सर्वज्ञस्योत १ तत्कारणस्य २ तत्कार्यस्य ३ तद्व्यापकस्य ४ वा। यदि सर्वज्ञस्य सो ऽपि किं स्वसंबन्धी सर्वसंबन्धी वा। स्वसंबन्धी चेन्निर्विशेषण १ उतोपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वविशेषणो २ वा। आद्ये परचित्तविशेषादिभिरनैकान्तिको ऽनुपलम्भादिति हेतुः। तेषामनुपलम्भे ऽप्यसत्त्वानभ्युपगमात्। नाप्युपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वविशेषणः। सर्वत्र सर्वदा च सर्वज्ञाभावसाधनस्याभावप्रसंगात्। न हि सर्वथाप्यसत उपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वं घटते क्वचित्कदाचि-

---

Lin. 427. A leggeva come I *çimçipâtvâ–*.
Lin. 432. I *nirvṛttâv akâryâvyâpakanivṛttir.*
Lin. 438. A *viruddhavidhi 2 vaktṛtvâdikaṃ vâ.*

त्तस्योपलम्भाविनाभावित्वात्तस्य एतेन सर्वसंबन्धिपक्षो ऽपि प्रत्याख्यातः। किं चासिद्धः। सर्वसंबन्ध्यनुपलम्भो ऽसर्वविदा प्रतिपत्तुमशक्यत्वात्। न खलु सर्वात्मनां तज्ज्ञानानां चाप्रतिपत्तौ तत्संबन्धी सर्वज्ञानुपलम्भः प्रतिपत्तुं शक्यः। नापि कारणानुपलम्भस्तत्कारणस्य ज्ञानावरणादिकर्मक्षयस्यानुमानेनोपलम्भादेतत्साधकं चानुमानं युक्तयश्चाग्रे वक्ष्यन्ते। कार्यानुपलम्भो ऽप्यसिद्धस्। तत्कार्यस्याविसंवाद्यागमस्योपलब्धेः। व्यापकानुपलम्भो ऽप्यसिद्धस्तद्व्यापकस्य सर्वार्थसाक्षात्कारित्वस्यानुमानेन प्रतीतेस्। तथा हि॥ अस्ति कश्चित् सर्वार्थसाक्षात्कारी तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वाद् यद्यद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धकं तत्तत्साक्षात्कारि। यथा ऽपगततिमिरादिप्रतिबन्धं लोचनं रूपसाक्षात्कारीति नानुपलम्भादिति साधनं सर्वज्ञाभावं साधयति॥१॥

विरुद्धविधिरपि साक्षात्परंपरया वा सर्वज्ञाभावं साधयति। प्रथमपक्षे सर्वज्ञत्वेन साक्षाद्विरुद्धस्यासर्वज्ञत्वस्य क्वचित्कदाचिद् विधानात् सर्वत्र सर्वदा

Lin. 450. I *sarvâtmanâ.*

Lin. 453. I *upalambhâdes tat sâdhakam.*

Lin. 457–61. Anche in questa citazione v'è la traccia di versi interpolati. Lin. 459. A scrive: *yay yadgrahaṇa–*, e 460 A e I sciolgono così: *yathâ 'pagata–*.

Lin. 464. I *sarvaǵnena.*

Lin. 465. A intende qui e negli altri passi *sarvatrasarvadâ* come un composto non ostante *vâ.*

वा। तत्राद्यपक्षे न सर्वत्र सर्वदासर्वज्ञाभावः सिध्येत्। यत्रैव हि तद्विधानं तत्रैव तदभावो नान्यत्र। न हि क्वचित्कदाचिदग्नेर्विधाने सर्वत्र सर्वदा वा तद्व्यापकविरुद्धशीताभावो दृष्टः। द्वितीयो ऽप्ययुक्तो ऽर्वाग्दृशः सर्वत्र सर्वदा वा सर्वज्ञत्वविरुद्धासर्वज्ञत्वविधेरसंभवात्। तत्संभवे च तस्यैव सर्वज्ञत्वापत्तेः सिद्धं नः समीहितं॥ परंपरया ऽपि किं तद्व्यापकविरुद्धस्य १ तत्कारणविरुद्धस्य २ तत्कार्यविरुद्धस्य ३ वा विधेः सर्वज्ञाभावमादिशेत्। न तावद्व्यापकविरुद्धविधिः। स हि सर्वज्ञस्य व्यापकमखिलार्थसाक्षात्कारित्वं तेन विरुद्धं तदसाक्षात्कारित्वं नियतार्थग्राहित्वं वा। तस्य च विधिः क्वचित्कदाचित्तदभावं साधयेन्न पुनः सर्वत्र सर्वदा वा तुषारस्पर्शव्यापकशीतविरुद्धाग्निविधानात्क्वचित्कदाचित्तुषारस्पर्शनिषेधवत्। कारणविरुद्धविधिरपि क्वचित्कदाचिदेव सर्वज्ञाभावं साधयेन्न सर्वत्र। सर्वज्ञत्वस्य हि कारणमशेषकर्मक्षयस्तद्विरुद्धस्य कर्माक्षयस्य च विधिः क्वचित्कदाचिदेव सर्वज्ञाभावसाधको रोमहर्षादिकारणशीतविरुद्धाग्निविधानात्क्वचित्कदाचिच्छीतकार्यरोमहर्षादिनिषेधवत्। न पुनः साकल्येन सकलकर्माप्रक्षयस्य साकल्येन संभवाभावात्। क्वचिदप्यात्मनि तस्याग्रे प्रसाधयिष्यमा-

Lin. 473–4. I *vidhiḥ sarvaǵńâbhâvam âvirbhâvayet.*

ण्त्वात् । नापि विरुद्धकार्यविधिः । सर्वज्ञत्वेन हि विरुद्धं किंचिज्ज्ञत्वं तत्कार्यं नियतार्थविषयं वचस्तस्य । स च न सामस्त्येन सर्वज्ञाभावं साधयेत् । यत्रैव तद्विधिस्तत्रैवास्य तदभावसाधनसमर्थत्वात् । शीतविरुद्धदहनकार्यधूमविशिष्टप्रदेश एव शीतस्पर्शनिषेधवत् । तन्न विरुद्धविधिरपि सर्वविदो बाधकः ॥ २ ॥

नापि वक्तृत्वादिकं सर्वज्ञं सत्त्वानभ्युपगमे तस्यानुपपत्त्याऽसिद्धत्वात् । तदुपपत्तौ च स्ववचनविरोधो नास्ति सर्वज्ञो वक्तृत्वादिधर्मोपेतश्चेति । तन्न सर्वज्ञस्यासत्त्वं कुतोऽपि हेतोः साधयितुं शक्यं ॥ ३ ॥ १ ॥

नाप्यसर्वज्ञत्वं साध्यं सर्वज्ञोऽसर्वज्ञ इत्येवं विरोधस्याचाप्यविशिष्टत्वात् । किं चासर्वज्ञत्वे साध्ये सर्वज्ञस्य प्रमाणविरुद्धार्थवक्तृत्वं १ तद्विपरीतं २ वक्तृत्वमात्रं ३ वा हेतुत्वेन विवक्षितं । प्रथमोऽसिद्धो हेतुः । सर्वज्ञस्य तथाभूतार्थवक्तृत्वासंभवात् ॥ द्वितीयपक्षे तु विरुद्धो दृष्टेष्टाविरुद्धार्थवक्तृत्वस्य सर्वज्ञत्वे सत्येव संभवात् ॥ तृतीयपक्षेऽप्यनैकान्तिको वक्तृत्वमात्रस्य सर्वज्ञत्वेन विरोधासंभवात् ॥ १ ॥

एतेन सुगतादिधर्मिपक्षोऽपि प्रत्याख्यायि प्रो-

Lin. 490. I *yatraiva hi.*
Lin. 493. I *sarvaǵho bâdhakaḥ.* 494. *sarvaǵńasattvâ-*.
Lin. 495. così l'ortografia di entrambi; A legge *-virodhau.*
Lin. 503. I manca *tu.*
Lin. 506. A legge chiaramente *pratyâkṣâyi prokta-*.

क्तदोषानुषङ्गाविशेषात्। किं च प्रतिनियतसुगतादेः सर्वज्ञतानिषेधे ऽन्येषां तद्विधिरवश्यंभावी विशेषनिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञानान्तरीयकत्वात्। अयमब्राह्मण इत्यादिवदिति। अथ सर्वपुरुषानुररीकृत्य तेषामसर्वज्ञता वक्तृत्वादेः साध्यते। तन्न विपक्षात्तस्य व्यतिरेकासिद्ध्या संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वात् सर्वज्ञो ऽपि भविष्यति वक्तापीति। तन्नानुमानं सर्वज्ञबाधकं॥

नाप्यागमः। स हि पौरुषेयो ऽपौरुषेयो वा। न तावदपौरुषेयस्तस्याप्रामाण्यात्। वचनानां गुणवद्वक्त्रधीनतया प्रामाण्योपपत्तेः। किं चास्य कार्य एवार्थे प्रामाण्याभ्युपगमान्न सर्वतः स्वरूपनिषेधे प्रामाण्यं स्यात्। न चाशेषज्ञानाभावसाधकं किंचिद्वेदवाक्यमस्ति। हिरण्यगर्भः सवज्ञ इत्यादिवेदवाक्यानां तत्प्रतिपादकानामनेकशः श्रवणात्॥

नाप्युपमानं तद्बाधकं। तत्खलूपमानोपमेययोरध्यक्षत्वे सति गोगवयवत्स्यात्। न चाशेषपुरुषाः सर्वज्ञश्च केनचिद् दृष्टा येनाशेषपुरुषवत्सर्वज्ञः सर्वज्ञवद्वा ते इत्युपमानं स्यादशेषपुरुषदृष्टौ च तस्यैव सर्वज्ञत्वापत्तिरिति॥

नाप्यर्थापत्तिस्तद्बाधिका। सर्वज्ञाभावमन्तरेणानुप-

Lin. 524. I *dṛṣṭo*; anche A leggeva così, poi corretto *dṛṣṭā*.
Lin. 525. I *açeṣe puruṣadṛṣṭau*.

पद्यमानस्य कस्याप्यर्थस्याभावात् । वेदप्रामाण्यस्य च सर्वज्ञे सत्येवोपपत्तेर्। न हि गुणवद्वक्तुरभावे वचसां प्रामाण्यं घटत इति न सर्वज्ञे बाधकसंभवस्तदभावे च प्रमाणपञ्चकाप्रवृत्तिरप्यसिद्धा। तथा यदुक्तं प्रमाणपञ्चकाप्रवृत्त्या ऽभावप्रमाणविषयत्वं तदप्यनैकान्तिकं । हिमवत्पलपरिमाणपिशाचादीनां प्रमाणपञ्चकाप्रवृत्तावप्यभावप्रमाणगोचरत्वाभावदिति प्रमाणपञ्चकं यच्चेत्याद्यपास्तं द्रष्टव्यं ॥

यच्चोक्तं सर्वं वस्तुजातं केन प्रमाणेनेत्यादि। तदप्ययुक्तं। सकलज्ञानावरणविलयोत्थविकलकेवलालोकेन सकललोकालोकादिवस्तुवेत्तृत्वात्सर्वज्ञस्येति। यच्चोक्तमशुच्यादिरसास्वाद इत्यादि तदपि परं प्रत्यसूयामाचमेव व्यनक्ति । सर्वज्ञस्यातीन्द्रियज्ञानित्वेन करणव्यापारनिरपेक्षत्वाज्जिह्वेन्द्रियव्यापारनिरपेक्षं यथावस्थितं तटस्थतयैव वेदनं। न तु भवद्वत्तद्व्यापारसापेक्षं वेदनमिति । यदप्यवादि कालतो ऽनाद्यनन्तः संसार इत्यादि तदप्यसम्यग् । युगपत्संवेदनात् । न च तदसंभवि दृष्टत्वात् । तथाहि यथा स्वभ्यस्तसकलशास्त्रार्थः सामान्येन युगपत्प्रतिभासते । एवमशेषविशेषकलितो ऽपि। तथा चोक्तं ।

Lin. 532. A corregge *viṣayitvaṃ*.
Lin. 535. A chiosa in margine *apâstaṃ* = *tiraskṛtaṃ*.
Lin. 536. I legge *sarvaṃ ģanat kena pramâṇena*.
Lin. 537. I *vilayoććḥa*– sic ? .

यथा सकलशास्त्रार्थः स्वभ्यस्तः प्रतिभासते ।
मनस्येकक्षणेनैव तथा ऽनन्तादिवेदनं ॥ १ ॥

इति । यच्चोक्तमतीतानागतेत्यादि तदपि स्वप्रणेतुरज्ञानित्वमेव ज्ञापयति । यतो यद्यपीदानींतनकालापेक्षया ऽतीतानागतवस्तुनी असती तथापि यथातीतमतीतकाले ऽवर्तिष्ट यथा च भावि वर्तिष्यते तथैव तयोः साक्षात्कारित्वेन न कश्चनापि दोष इति । सिद्धः सुखादिवत्सुनिश्चितासंभवद्बाधकप्रमाणत्वात्सर्वज्ञ इति ॥ छ ॥

§12. अथ दिक्पटाः प्रकटयन्ति ॥ ननु भवतु सुनिश्चितासंभवद्बाधकप्रमाणत्वात्सर्वज्ञः सिद्धः। किं त्वस्य कवलाहार इति न मृष्यामहे । तथाहि । केवलिनः कवलाहारो न भवति । तत्कारणाभावात् । न च कारणाभावे कार्यस्योत्पत्तिरतिप्रसक्तेः । न च तत्कारणाभावो ऽसिद्ध आहारादाननिदानभूते वेदनादिषट्के एकस्यापि तस्य केवलिन्यभावात् । तथा हि न तावत्तस्य वेदनोत्पद्यते । तद्वेदनीयस्य दग्धरज्जुस्थानिकत्वात् । सत्यामपि वेदनायां न तस्य तत्कृता पीडा ऽनन्तवीर्यत्वात् । वैयावृत्त्यकरणं तु भगवति त्रैलोक्यपूज्ये न संभवत्येवेति । ईर्यापथं पुनः केवलज्ञानावरणक्षयात्सम्यगवलोकयत्यसौ । संयमस्तु तस्य

Lin. 549. I *manasy eva kṣaṇenai 'va.*
Lin. 552-3. I *-âpekṣayâ te 'tîtânâ- .... -kâle 'vartiṣṭa.*
Lin. 567. I *îryâpathaḥ.*

यथाख्यातचरित्रिणो निष्ठितार्थत्वादनन्तवीर्यत्वाच्च नाहारकारणो भवति। प्राणवृत्तिरपि तस्यानपवर्त्यायुष्ट्वादनन्तवीर्यत्वाच्चान्यथासिद्धैव। धर्मचिन्तावसरस्त्वपगतो निष्ठितार्थत्वात्। तदेवं केवलिनः कावलिकाहारो बहुदोषदुष्टत्वान्न घटत इत्यत्रोच्यते। तत्र यत्तावदूचानं तत्कारणाभावादिति साधनं तदसिद्धमाहारकारणस्य वेदनीयस्य केवलिनि तथैव सद्भावात्तथा च किमिति सा शारीरी स्थितिः प्राक्तनी न स्यात्प्रयोगो ऽत्र स्यात् केवलिनो भुक्तिः। समग्रसामग्रीकत्वात् पूर्वभुक्तिवत्। सामग्री चेयं पर्याप्तत्वं वेदनीयोदय आहारपक्तिनिमित्तं तैजसशरीरं दीर्घायुष्ट्वं चेति सा च समग्रापि केवलिनि समस्ति। यदपि दग्धरज्जुस्थानिकत्वं वेदनीयस्योच्यते तदप्यनागमिकमयुक्तियुक्तं च आगमे ऽत्यन्तसातोदयस्य केवलिनि प्रतिपादनात्। युक्तिरपि यदि घातिकर्मक्षयाज्ज्ञानादयस्तस्य भावेयुर्वेदनीयोद्भवायाः क्षुधः किमायातं येनासौ न भवति। न तयोश्छायातपयोरिव सहानवस्थानलक्षणो भावाभावयोरिव परस्परपरिहारलक्षणो वा कश्चिद्विरोधो ऽस्ति। सातासातयोरन्तर्मुहूर्तपरिवर्तमानतया सातोदयवदसातोदयो ऽप्यस्तीत्यनंतवीर्यत्वे

Lin. 570. A -*kâraṇîbhavati.*
Lin. 580. I -*raǵǵusaṃsthânikatvaṃ.*
Lin. 585. A legge *tayosthâyâtapayor.*

सत्यपि शरीरबलापचयः क्षुदुद्भवपीडा च भवत्येव। न चाहारग्रहणे तस्य किंचित् क्षूयते केवलमाहोपुरुषिकामात्रमेवेति। यदुच्यते। वेदनीयस्योदीरणाभावात्प्रभूततरपुद्गलोदयाभावस्तदभावाच्चात्यन्तं पीडाभाव इति। तदयुक्तं। तुर्यादिगुणस्थानकेषु वेदनीयस्य गुणश्रेणीसद्भावात्प्रचुरपुद्गलोदये सत्यपि तत्कृतपीडाल्पत्वस्यैव दर्शनात्। जिने सातोदयवत् प्रचुरपुद्गलोदयाभावे ऽपि तीव्रप्रदर्शनाच्चेति। यदचोच्यते। आहाराकाङ्क्षा क्षुत् सा च परिग्रहबुद्धिः सा च मोहनीयविकारस्तस्य चापगतत्वात्केवलिनो न भुक्तिरिति। तदसम्यक्। यतो मोहनीयविपाकात्क्षुन्न भवति तद्विपाकस्य प्रतिपक्षभावनानिवर्तमानत्वात्। क्रोधादीनां तथोपरमोपलब्धेस्तदुक्तं। उवसमेण हणे कोहमित्यादि॥ न च क्षुद्वेदनीयं तद्वद्विपक्षभावनया निवर्तमानं दृष्टमतो न मोहविपाकस्वभावा क्षुदिति एतेन यदुच्यते॥

अपवर्त्यते कृतार्थं नायुर्ज्ञानादयो न हीयन्ते।
जगदुपकृतावनन्तं वीर्यं किं गततृषो भुक्तिर्॥ १॥

इत्यादि निरस्तं। एवंविधश्चौदारिकत्वादिसामग्रीसद्भावेन छद्मस्थावस्थायामपि केवलिनो ऽभुक्तिप्रसक्तेः।

Lin. 601-3. I chiosa *pratipakṣabhâ-* con *saṃyaktvakṣâyikâditayâ*; e *vipaksabhâ-* con *çamâditayâ*. Manca lin. 607 da *ityâdi nirastaṃ* fino a 610 *buktir iti ćet*; e invece chiosa *kṛtârtha* del verso: *bhuktim antareṇâ 'pi 'kṛtârthaṃ* (sic) *'nupabhuktiṃ*.

समस्तवीर्यान्तरायक्षयाभावाच् छद्मस्थस्य भुक्तिरिति चेत्तदयुक्तं ॥ यतः किं तत्रायुष्कस्यापवर्तनं स्यात् किं वा चतुर्णां ज्ञानानां काचिद्धानिः स्याद्येन भुक्तिः। तेन यथा दीर्घकालस्थितेरायुष्कं कारणमेवं आहारो । ऽपि यथा सिद्धिगतेर्व्युपरतक्रियाध्यानचरमक्षणः कारणमेवं सम्यक्त्वादिकमपीति । अनन्तवीर्यता ऽपि तस्याहारग्रहणे न विरुध्यते । यथा तस्य देवच्छन्दादीनि विश्रामकारणानि गमननिषीदनानि च भवन्त्येवमाहारक्रिया ऽपि विरोधाभावात् । न च बलवत्तरस्य वीर्यवतो ऽल्पीयसी क्षुद्व्यभिचारात् । किं चागमो ऽपि केवलिनो भुक्तिं प्रतिपादयति। तथा हि तत्त्वार्थसूत्रं। एकादश जिन इति व्याख्या । एकादश परीषहाः क्षुत्पिपासाशीतोष्णदंशमशकचर्याशय्यावधरोगतृणस्पर्शमलाख्या जिने केवलिनि भवन्ति । तत्कारणस्य वेदनीयस्याद्यापि विद्यमानत्वात् । न च कारणानुच्छेदे कार्यस्योच्छेदः संभाव्यते ऽतिप्रसक्तेर् अत एव केवलिनि क्षुद्वेदनीयपीडा संभाव्यते । किं त्वसावनन्तवीर्यत्वान्न विह्वलीभवति । न चासौ निष्ठितार्थो निःप्रयोजनमेवं पीडां सहते । न च शक्यते वक्तुमेवंभूतमेव भगवतः शरीरं

Lin. 613. I *vyaparata-kriyā-*.
Lin. 615. A *viruddhyate*.
Lin. 624. I *sambhāvyate | iti*.

यदुत क्षुत्पीडया न बाध्यत इति । अनुमानेन तस्यास्तत्र सिद्धत्वात् । तथा हि । केवलिशरीरं क्षुदादिना पीड्यते । शरीरत्वादस्मदाद्यधिष्ठितशरीरवत् । तथा यथा तच्छरीरं स्वभावेन प्रस्वेदादिरहितमेवं प्रक्षेपाहाररहितमपीत्यपकर्णनीयमेव प्रमाणकत्वात् तदेवं देशो न पूर्वकोटिकालस्य केवलिस्थितेः संभवादौदारिकशरीरस्थितेश्च यथायुष्कं कारणमेवं प्रक्षेपाहारो ऽपि । तथा हि ॥ तैजसशरीरेण मृदूकृतस्याभ्यवहृतस्य स्वपर्याप्त्या परिणामितस्योत्तरोत्तरपरिणामक्रमेणौदारिकशरीरिणामनेन प्रकारेण क्षुदुद्भवो भवति । वेदनीयोदये चेयं समग्रा ऽपि सामग्री भगवति केवलिनि संभवति । ततः केन हेतुना ऽसौ न भुङ्क्त इति । न च घातिचतुष्टयस्य क्षुद्वेदनीयं प्रति सहकारिकारणभावो ऽस्ति येन तदभावात्तदभाव इत्युच्यत इति सिद्धा केवलिभुक्तिः । तथा प्रयोगश्चात्र केवलिनः प्रक्षेपाहारो भवति । कवलाहारकेवलित्वयोरविरोधात् सातवेदनीयवत् इति ॥ केवलिभुक्तिव्यवस्थापनस्थलमिति ॥ छ ॥

Lin. 632. I chiosa *prakṣepâhâra-* = *kavala-*.

Lin. 633. A legge *-evâpramâṇakatvât*, ma I divide *eva* | *pra-*.

Lin. 634. I *kevalasthiteḥ*.

Lin. 642. I *-kâraṇabhâvo py asti yena tadabhâva ity ućyate iti*. A richiama *-vat-tadabhâva* in margine come Çîlâñka.

§. **10.** Il paragrafo decimo [Continuazione, *Giornale*, voll. I, 47, e VIII, 159] compendia la metafisica dei Ǵiaina; e si adopera specialmente a derimere la contraddizione che sorge tra il principio fondamentale di questa dottrina ateistica, che non ammette un creatore affermando la eternitá del mondo, ed il fatto che pur si ammetta un dio, chiamato *Ǵinendra* come nel testo (Haribhadra) o *Îçvara* come nel commento (Guṇaratna).[1] Nella raritá de' manoscritti di quella parte del Yogaçastra che presumibilmente comprendeva anche la metafisica, e in genere nella scarsitá di documenti sopra questo argomento, i dati di Guṇaratna sono del massimo interesse.[2] La dialettica del commentatore ǵiaina non diversifica da quella dei trattatisti delle opere esegetiche

[1] Questo ritorno ad una specie di deismo operatosi nella concezione popolare é attestato anche dalle epigrafi su monumenti del Dekhan, dove la divinità prende il nome di *Ǵinapati* il supremo Ǵina, che viene anche esplicitamente detto il primo creatore. Cfr. Indian Antiquary, VII, p. 106, l. 51. Il Barth bene osserva un processo identico nelle credenze dei buddhisti per cui ne' libri nepalesi si viene distinguendo un *Adhibuddha* o Buddha supremo. Cf. The religions of India, 1882, p. 46. Il fatto si spiega con ció che la negazione della possibilitá di un essere perfetto lungo tutta la eternitá, che é il fondo metafisico della dottrina ǵiainica, non viene infirmata dalla idea di un essere perfetto come il Ǵina; il quale non fu sempre, ma divenne tale. Il concetto di questa perfezione é affatto etico; ed il suo accentuarsi in confronto del principio metafisico sta in buona armonia coll' indole prevalentemente etica della religione dei Ǵiaina.

[2] V. per questo Windisch E., Hemaćandra's Yogaçâstra, nella ZDMG, vol. 28, pp. 185 e segg.; Weber Catal., p. 916, n. 12, e p. 1215. La notizia quivi accennata di Bhandarkar Rep. 1883/84 non mi è dato di compulsare. Cfr. Aufrecht, Cat. Catalogorum sub v.

delle altre scuole filosofiche dell' India. Essa procede per la nota via delle argomentazioni e delle controversie, trascendenti non di rado in polemica, con cui l' autore si affaccia per poi rigettarle le obbiezioni che altri fa o che si possono fare alla sua teoria. Onde questa resulterá provata dalla confutazione di tutte le prove contrarie. Il nesso logico corre attraversŏ la varietá degli argomenti, senza interrompersi mai. Riesce quindi difficile nella lunga disquisizione introdurre una suddivisione ulteriore. I nostri codici spesso non si accordanò nell'uso dei segni diacritici e nella soluzione del saṃdhi; come in altri passi si é notato. Limitandoci quindi alla divisione piú generica della materia in paragrafi, abbiamo distinto i periodi principali coi capoversi, ove il caso era più ovvio.

§ **11**. Nel paragrafo undecimo che rende ragione del *sadbhûtârthaprakâçaka*, si dimostra la onniscienza del Ǵina, contro le argomentazioni contrarie portate in campo giá nel paragrafo precedente; in quanto gli avversarii opponevanvi: che la negazione della eternitá e della creazione erano in contraddizione con la condizione della onniveggenza proclamata dai Ǵiaina pel proprio dio.[1]

---

[1] Nel refutare le obbiezioni dei Ǵiaiminîya diffusamente si provano i varii *pramâṇa*; ed appare qui il composto: *pramâṇapañćaka*, o "le cinque norme della cognizione" rispondenti ai noti termini per tutto il resto eccetto il terzo che prende il nome di â g a m a:

1. *pratyakṣam*, "la percezione immediata per via de' sensi di ció che sussiste realmente";

2. *anumânam*, "la illazione" per cui si dimostra a mezzo di raziocinio quello che non cade nella immediata percezion dei sensi;

3. *âgamas*, "la tradizione o giusta comunicazione" corrispondente a *çabda* o *âptavaćana* di altre classificazioni;

4. *upamânam*, "l'analogia o comparazione" e infine:

5. *arthâpattis*, "la plausibilità".

Si accosta questa classificazione più di ogni altra a quella dei Prabhâkara, una scuola di Mimânsisti. Cfr. Colebrooke, Misc. Ess., pp. 240, 266, 303 seg., 330, 403; Max Müller, Z. D. M. G. VII, 298 e segg. Deussen P., Das System des Vedântas, 1883, p. 94.

§ 12. Tratta della *kevalibhukti*, ossia del cibo materiale del kevalin. Questo passo si accorda con quanto in argomento dice Çîlâñka nel commento al Sûtrakṛtâñga, libro II, adhyayana 3, 1-2, che porta per titolo *âhâraparigñâ* o "della scienza degli alimenti"; e più precisamente nella illustrazione del verso 8 della Niryukti di Bhadrabâhu incorporata in codesto commento. Il testo di Çîlâñka é piú esteso, ed il nostro ne appare un excerptum, colla ommissione di un terzo all'incirca dell'originale[1]; dato che Guṇaratna abbia attinto direttamente dall'antico commentatore dell'añga della Niryukti. Abbenché la fonte non sia qui nominata, tuttavia il titolo apposto in fine a questo brano, a differenza delle altre parti della materia [*iti Kevalibhukti-vyavasthâpana-sthalaṃ*], accenna alla preesistenza e notorietà di esso in forma di un capitolo speciale.

Notevole è in questo paragrafo il nome nuovo di *Dik-paṭa* dato ai *Dig-ambara* accanto a quelli fin qui noti di *Kṣapaṇaka*, *Nagnâṭa* e *Boṭika*, riferitici nel Kupaksakauçikâditya di Dharmasâgara.[4] Essi appaiono qui come gli oppositori in quanto negano la comune dottrina del nutrimento del kevalin.

---

[1] Occupa da pagina 798, lin. 22 a pagina 801, linea 3, della edizione Principe in-4° di Bombay del Sûtrakṛtâñga e commenti, del 1880 (saṃvat 1936).

[2] Çîlâñka circa 850 grantha, Guṇaratna circa 600.

[3] Il verso, in prâkṛto citato solo nel nostro testo suona in quello di Çîlâñka per intero:

> *uvasameṇa haṇe kohaṃ mâṇaṃ maddavayâ Ģiṇe* |
> *mâyaṃ vaģģavabhâveṇa lobhaṃ saṃtuṭṭhie Ģiṇe* ||

Più sotto segue il verso noto Böhtlingk Spr. 1650[2] in una più ingenua variante:

> *kâma, ģânâmi te mûlaṃ, saṃkalpât kila ģâyase* |
> *tatas taṃ na kariṣyâmi, tato me na bhaviṣyâsi* ||

[4] Weber, Catalogo, p. 956 n.

Durante la stampa di questi fogli mi è sopravvenuto, per la cortesia del prof. Bühler da Vienna il manoscritto da lui posseduto di una *Ṣaṭdarçana-samuććaia-ṭîkâ* in fogli 14 1/2, di 21 linee, a 60 akṣara; circa 1200 grantha (1252 secondo il dato del colophon). Designamo il manoscritto viennese con V. Questo commento che è anonimo sembra rispondere in tutto a quell' opera ricordata da Bhandarkar sotto il nº 1386 di cui è parlato nel precedente articolo del Giornale VIII, 161.

Per la parte che ci riguarda, questo testo V al verso 44 ha una dichiarazione propria che manca in Guṇaratna A e I, ed è invece riprodotta nell' avaćûrṇi (B); viceversa manca ad esso V la parte storica dei §§ 1–2 di Guṇaratna.

Nella illustrazione dei versi 45–46 V accordasi con A, I pei §§ 3–4, salvo qualche trasposizione ed aggiunte; accordasi invece con B nella seconda parte del § 5; e con A e B di nuovo ha comune il principio e la chiusa del § 6.

Ma in luogo del breve accenno del nostro § 7, V fa seguire un lungo capitolo: *sadbhûtârthapradeçaka* per circa un foglio e mezzo (dove sono citati anche i Naigamanayânugaminas), in forma e sostanza affatto indipendente da A, I.

Tornano uguali o pressochè i §§ 8 e 9; mentre manca del tutto la trattazione degli attuali nostri §§ 10–12, passati come nell' avaćûrṇi sotto silenzio.

Soggiungo alcuni additamenti e correzioni proposte dal Jacobi e dal Leumann; i quali si sono compiaciuti di rivedere, colla loro sperimentata competenza, le stampe del testo. Ne ho seguito il suggerimento anche per la interpunzione in quei luoghi ove meglio si potè, senza far troppa violenza agli originali.

l. 191 बाष्पादेरप्य°. l. 217 विरुद्धो. l. 220 °साधारणस्वर्गे: l. 237 पक्षी°. l. 240 तदभ्युप°. l. 243 ऽस्मादेवा°. l. 255 ज्ञानाद्याश्रय° l. 260 °निष्ठत्वा°. l. 262 °प्रयत्नवत्त्वेन. l. 270 ज्ञातृत्वं; तत्कि. l. 271 Leumann preferisce la lezione *ǵnatṛvat* di I. l. 276 यथारुचि; Leumann nota che *pravṛttiḥ* va ripetuta anche dietro le parole che seguono, i. e.: 2 *karma-pâratantryeṇa pravṛttiḥ*; 3 *karuṇayâ pravṛttiḥ* ecc. l. 300 °बुद्धिमत्पूर्वं° composto. l. 302 °समाचामी। l. 308 प्रति का°. l. 319 ग्राह्य. l. 335 *pramâṇetavatâ-vyavasthâ*- è un composto; तथा हि. l. 340 सिद्धि: l. 349 विवादास्पदत्वात्

mantengono Jacobi e Leumann: "per la contestabilità del dato passo dell'âgama". l. 354 वस्तुरूपे न. l. 365 Jacobi e Leumann preferiscono la lezione di I: *daçahastântaraṃ*; quest'ultimo non ritenendo possibile quella di A. l. 368 यथासंभवं; l. 370 सद्भावे è ritenuta la giusta lezione da Jacobi e Leumann. l. 373 n. *saṃsâraḥ*. Il Leumann legge: *tat tadvastûny apy anantâni | krameṇa vidam katham* ecc. l. 391 यच्च वि°. l. 410 विषयता भवता. l. 606 Leumann propone alla fine del verso: *kiṃ gatatṛṣo bhuṅkte.* l. 638 Jacobi propone *âudarikaçarîrapariṇâmanena*; ma tanto i codici A, I, quanto Çîlâñka hanno *çarîriṇâṃ anena.*

F. L. Pullè.

IL LIBRO DI GHERSHASP

Poema di ÁSADI IL GIOVINE

NOTIZIA

Il *Libro di Ghershasp* fu pubblicato da Turner Macan nell'Appendice al quarto volume del *Libro dei Re* di Firdusi (Calcutta, 1829) insieme con il *Libro di Berzu* e con *Kuk il Montanaro*;[1] e appunto di su l'edizione di Turner Macan ho trascritto di mia mano e con la massima diligenza il testo da un esemplare, il quale, con molta cortesia, il commendatore Domenico Bianchini, del Ministero degli Esteri, curò io avessi dall' *École des Hautes Études* di Parigi. E però le mie prime e sincere grazie voglio dette a lui, diligente studioso di cose letterarie.

Il *Libro di Ghershasp* fu composto tra il 1063 e il 1065 d. C.; consta di diciotto canti e di versi mille ottocento due, ed è opera di Àsadi, che chiamano il Giovine perchè non sia confuso con il padre suo, poeta egregio e maestro di Firdusi. Il quale, come tutti sanno, nel *Libro dei Re* ci ha dato il racconto epico che da Gayumers, primo uomo e primo re, va fino ad Alessandro il Grande, non accogliendone tuttavia gli episodi tutti. Ora, sebbene tra la morte di Firdusi (1020 d. C.) e gli anni nei quali questo poema fu composto, corresse quasi mezzo secolo, e « in quel

---

[1] *Kuk il Montanaro*, poema persiano tradotto da Vittorio Rugarli. Bologna, Zanichelli, 1891.

tempo la poesia si fosse fatta più artificiosa e l'arte raffinata di tal forma, che il verso vivo e scultorio, ma ruvido e semplice del *Libro dei Re*, non paresse più modello di perfezione da imitare »,[1] tuttavia l'amore dell'epica non era ancora spento nella Persia: la fioritura firdusiana l'aveva vestita di tanta vaghezza, di tanta efficacia, che gli argomenti da Firdusi intralasciati, perchè quasi d'ostacolo al lesto procedere del racconto immenso, furono giudicati tali da apportare e fortuna e fama ad un poeta ciclico.

E così il *Libro di Berzu* e *Kuk il Montanaro* e il *Libro di Ghershasp* sono poemi ciclici, e cantano quanto si unisce più o meno strettamente alla leggenda di un eroe dalla tradizione e da Firdusi posto in bella luce: un episodio omesso dal grande poeta è dall'imitatore accolto e cantato. Che se al *Libro di Ghershasp* manca la freschezza e la ingenuità del racconto, propria del poeta di Tus, e si voglia ammettere con il Mohl[2] che sia opera d'un ambizioso e presuntuoso il quale abbia voluto non soltanto imitare, ma anche superare Firdusi, esso poema è pur sempre bello e degno della nostra attenzione. Di certo, appare nel racconto di Àsadi l'artifizio, la preziosità, la sufficienza: non mancano locuzioni arabe, arzigogoli, espressioni strane, iperboliche ed immagini repugnanti al nostro gusto; ma, in grazia, di quale tra le opere poetiche della Persia, se tu ne eccettui Firdusi, potrebbe darsi giudizio differente? E qui appunto mi piace ripetere le assennate parole di un insigne orientalista, intorno, è vero, ad altro argomento letterario, ma che anche a questo ben si confanno: « Altri ne trovano (della *Cantica*) lo stile esagerato fino al ridicolo, e false ancora e ridicole non poche delle immagini e delle similitudini in quella usate.

---

[1] Italo Pizzi, *Storia della Poesia Persiana*, vol. II, pag. 79. Torino, 1893-94.

[2] Pizzi, *Storia* ecc.; vol. II, pag. 79.

Certo non resterebbe molto lusingata nessuna delle nostre eleganti gentildonne, se si udisse, a modo di galante e affettuoso complimento, paragonare a una cavalla del cocchio reale, o dirsi che il naso di lei è come la torre del Libano. Il nostro modo di pensare, il nostro gusto è tanto diverso da non potere nè anche comprendere che cosa si voleva significare con tali immagini, nè si può giustificare ciò che bene non si capisce. Ma per poche immagini e similitudini che a nostro gusto sono sbagliate, non dobbiamo condannare lo stile di tutto un poemetto, che ha, del resto, una freschezza, un' ingenuità, una delicatezza di affetto che non trova l' eguale in molti altri poemi di tal genere. E se le due immagini che abbiamo testè citate tanto ci urtano, certo che il paragonare la propria amante tra le altre giovani a un giglio tra le spine, il dirle che il girare de' suoi occhi è come il muoversi del collo dei colombi, che i candidi denti assomigliano a perfette nitide agnelle che tornano da lavarsi, che le labbra sono un filo di scarlatto, che è bella come Tirsa e Gerusalemme, maestosa come eserciti schierati, che appare come aurora, bella come la luna, lucente come il sole, che il suo collo assomiglia a torre d'avorio, e che la persona ne è augusta come un palmizio, sono immagini, quantunque in parte diverse da quelle usate dai nostri poeti amorosi, pure tutte bellissime e piene di gentilezza. »[1]

E se è vero che Àsadi imita Firdusi nel descrivere le battaglie e talvolta ne ha pur l'efficacia epica, chi vorrà negarmi che l'episodio amoroso tra la figlia del re Kureng e Gemshid nel *Libro di Ghershasp* non si avvicini assai nella ingenuità e freschezza a quelli di Zal e di Rudabeh, di Rustem e di Tehmineh, di Bizhen e di Menizheh del *Libro dei Re*? Esso è il nodo tra la prima e la seconda parte

---

[1] *Della Poesia Biblica*, *Studii* di David Castelli. Firenze, Successori Le Monnier, 1878, pag. 314–15.

del poema e, improntato a racconti assai antichi e d'origine popolare, è degno di nota perchè si collega a quelli che il *folklore* europeo ci ha conservato.

In questo poema appaiono, di tratto in tratto, le dottrine mistiche panteistiche le quali affermano esistere di esistenza vera il solo Dio, nel quale l'uomo deve perdersi, essendo l'annientamento il fine ultimo di tutti gli umani: con il quale misticismo i poeti persiani davano guerra alle dottrine dell'Islam e per combatterle si valevano del linguaggio dell'amore, sospirando al congiungimento con la donna amata; con che intendevano una meta che non è nei confini della terra: inneggiavano anche al vino, simbolo della ribellione all'ortodossia, perchè nell'ebbrezza raffiguravano l'estasi divina e l'entusiasmo della mente assorta nella contemplazione di Dio. [1]

Questo è l'argomento del poema:

Gemshid re mitico e leggendario, fondatore, secondo l'epopea, della monarchia iranica, salito sul trono, fabbrica armi, fila e tesse la tela per farne vesti, divide gli uomini nelle quattro classi dei sacerdoti, dei guerrieri, degli agricoltori, dei mercanti; costruisce palazzi, trova l'oro, l'argento e le pietre preziose, si leva a volo, seduto su di un trono che i Devi trasportano. Gli uomini beneficati godono, sotto il reggimento di lui, una pace prosperosa: ma la superbia invade l'animo di Gemshid, che, a tanta potenza, osa dirsi Dio e creatore del mondo. Detta l'empia parola, l'aureola luminosa che ricinge il capo dei re della Irania, visibile segno e simbolo della maestà reale, fugge da lui, e il mondo intero cade nello scompiglio e nella confusione. Allora gli Irani gridano loro signore l'arabo Dahak, un empio, al quale sugli omeri crescevano due serpenti, nati da un bacio di Ahrimane, genio del male, che doveva nutrire con umane cervella. Dahak accoglie

[1] Pizzi, *Storia della Poesia Persiana*, vol. I, ecc.

l' invito e persegue Gemshid che, fugge dinanzi all' invasore e va peregrinando finchè giunge nel Zabul dove accolto ospitalmente da Peri-rukh o Peri-cihre (viso di Peri) figlia di Kureng, re del paese. La fanciulla, bellissima e fortissima nelle armi, farà suo sposo quel principe che più le gradirà e che saprà vincerla nella lotta: molti si provano e sono abbattuti; finchè, rapita dalla beltà e dalla virtù di Gemshid, lo vuole suo e gli promette aiuto: e allora il re fuggiasco la sposa e dà origine alla nuova dinastia del Zabul, dalla quale nascerà Rustem, il più grande eroe dell' epopea persiana. Ma il re Kureng, quando sa che lo sposo di sua figlia è veramente Gemshid, temendo rovina da parte di Dahak, lo costringe a partirsene: Gemshid va nella Cina; Dahak lo persegue, lo prende ed uccide. A questa notizia, Peri-rukh si dà la morte.[1]

Il poema è una genealogia, nè più nè meno; e specialmente diventa tale dopo la morte di Peri-rukh o Peri-cihre quando Àsadi pare si affretti a condurci fino a Ghershasp, e poscia, con Sam e con Zal, a Rustem. Si direbbe che il poeta ha fretta di finire il suo lavoro (sì che il lamento della giovine sposa alla morte di Gemshid sta in un solo distico, e della storia di Tur il poeta si sbriga con una quindicina di versi), se non ci si facesse innanzi la descrizione, relativamente lunga, della battaglia di Serend con Tevurg, che lo Spiegel[2] chiama erroneamente Tureg.

Questa versione presento agli studiosi non senza titubanza, perchè non posso credere che il testo sia sempre stato tradotto e con fedeltà e con correttezza. Ma chi attende all' interpretazione di questi poemi sa che vanno intesi molte volte con discrezione, e come non sia raro il caso

[1] Vedi, per le molte e contradditorie leggende che si riferiscono a questo re, l' Avesta nel *Vendidâd* e nel *Yasht*, e lo Spiegel: *Erânische Alterthumskunde*, Leipzig, 1871-78, I, pag. 522 e seguenti.

[2] Spiegel: *Erânische Alterthumskunde*, luogo citato.

che il traduttore debba procedere, direi quasi, a tentoni, perchè il poeta spesso s'accontenta di poche parole, di frasi ambigue che non si possono con tutta sicurezza risolvere. Tuttavia, dopo i cortesi e acuti emendamenti di mio cognato Italo Pizzi, professore nella Università di Torino, che primo m'iniziò a questi studi, e per la benevola approvazione dell'illustre professore comm. Fausto Lasinio dell'Istituto Superiore fiorentino, ai quali mando schietti ringraziamenti, dò alle stampe questa mia qualsiasi versione, che, se non sono in errore, è la prima pubblicata in una lingua dell'occidente.

Bologna, aprile 1896.

VITTORIO RUGARLI.

IL LIBRO DI GHERSHASP

I

Lettera di Dahak a Gemshid[1]

Giunto in quei luoghi, Bivar[2] scrisse subito a Gemshid una lettera; gliela mandò e gli diede notizia de' suoi proponimenti, dicendo: « o tu che affermi: — Io sono il creatore del mondo, da me viene il sostentamento e l'anima da me; le cose segrete e le nascoste derivano da me, » — sappi che non ritengo come buona prova coteste parole.

Davvero che la fortuna s'è mutata! Alla tua divinità io non mi acconcio, nè tu in questo tempo hai più nulla che fare nel mondo. S'addice signoria a colui che non ha eguali, nè soci, nè compagni[3]: a me nulla nel mondo è uguale; degno di esso sono io e in palese e in occulto: perchè nessuno eguale a me non fu mai, e nes-

[1] Gemshid (zend. *yimokhshaeta*, i. e. Yama splendidus). nom. G'amshêdi regis.... filii regis Thahmurath, qui 700 annos regnavit et a rege Dahâk interfectus est. Primarium autem illius regis nomen est G'am, cui posterior pars *Shid* lingua pehlevica lux claritas significans, tum addita fuisse dicitur, quum rege illo quodam die in Azerbâyig'an solio insidente solis orientis radiis in solium et diadema regium, quae auro gemmisque ornata erant, cadentibus lux magna et illustris orta esset. Regis igitur nomen Gemshid proprie significat rex splendidus sive illustris. Ipsum quoque diem, quo haec contigisse dicuntur, festum agebant Persae et Neuros appellabant. (Ioannes Augustus Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*. Bonnae ad Rhenum 1855-64, t. I, pag. 528).

[2] Bivar, soprannome di Dahak, vuol dire *diecimila*: perchè, secondo gli orientali e un passo di Firdusi, aveva diecimila cavalli.

[3] Cioè, a Dio.

suno l' udì mai o lo vide. Noi siamo tre vite e tutte tre in un essere solo,[1] dove tu non hai più d' un' anima nel corpo. In secondo luogo, quel principe che è felice e libero in sua voglia, nulla chiede da alcun altro in aiuto; che se tu sei signore ed io sono schiavo ed io vivo per comando e sentenza tua, vieni, affinchè tu signore ed io schiavo lottiamo, e, a vicenda, possiamo metterci nella distretta. Allora si farà manifesto il tuo imperio quando il tuo cervello sarà pasto di serpenti insani: del tuo cervello cibo si faranno questi mostri, e libero sarà il mondo dalla tua signoria. Tu hai un esercito senza numero, quando io ho trenta mila uomini con questi due serpenti: nè io lascierò che di questi soldati miei uno solo venga nella battaglia e traggano l'esercito in angustia: da solo verrò alla lotta e nel mio pugno avrò il signor del mondo. La tua signoria si farà manifesta allora che verrai a lotta con me come leone animoso. Non ho altra parola con te: Sei tu Signore? Vieni dinanzi a me cercatore di battaglie! ».

Come il re ebbe segnata la lettera con l'anello, l'affidò a Kashkir, e questi camminò come la luna al venir del sole. E quando il messo fu in cospetto di Gemshid, dinanzi a lui chinò il volto fino a terra: a lui disse: « O re, i messi sono immuni dall' ira dei potenti: mi manda Bivar dinanzi al re, mi ha dato una lettera ed io la custodisco. Se tale è il comando del re, la presenterò e farò palesi le cose che essa chiude. »

Gli disse Gemshid: « O pieno di saggezza, non secondo il desiderio mio rechi a me sue notizie. » Gli diede fidanza, e poscia il nunzio presentò la lettera e la consegnò al lettore del re dell'Iran. Lo scriba sapiente l'aprì e nell' aula regia diè principio alla lettura.

II

Gemshid risponde alla lettera di Dahak

Come furono giunte al loro termine le parole di Bivar, tutte l' ebbero intese il re e la sua accolta; fu preso dal timore per opera di quel mostro crudele, ma non ne ebbe sdegno. In mezzo ai grandi era il re dei potenti, ma tenne nascosta la sua paura, e non la fece

[1] A Dahak crescevano due serpenti sulle spalle, che egli doveva nutrire con cervella umane. Vedi: Firdusi, *Il Libro dei Re*, vol. I; versione di Italo Pizzi, Torino 1887-1891.

manifesta. A Kashkir disse: « Quell'uomo di mala stirpe non pensare possa condurre a giusto termine la vita. Quando lo creai, saggio lo feci, ma ora avrà eterna la mia maledizione. Già compresi che egli doveva essermi ribelle, e sia pur tale; ma ora gli mostrerò perchè ha detto a me siffatte parole. Centomila uomini ho al pari di lui, nè questo cianciare viene ora all'uopo: lo caricherò di forti catene e lo inchioderò con il chiodo dei fabbri: lo getterò in una fossa con la testa all'ingiù, da che una fossa, non un trono, gli si conviene: e tutti quelli che con lui se la intendono e sono ribelli, e, già miei servi, sono fuggiti, io tutti li sospenderò alla forca; mille dinanzi a Bivar ne addurrò. Va, ritorna e digli che non mi dò pensiero di qualsiasi moltitudine. E tu, stoltamente superbo, non sai che di tutto questo non può venire sollecitudine a Gemshid! Se cerchi battaglia, io battaglia porterò, chè non s'addice che io frapponga altro indugio; ma se ti prende pentimento delle tue parole, e ti volgerai come fanno i malati verso il rimedio e vorrai ritrarti dal luogo in che ti trovi, e intenderai che posso guidarti sulla retta via, ti condonerò del tutto i tuoi errori e ti darò tesori e dignità reale e potenza; principe diventerai nel regno, ed io tosto manderò i colpevoli al tuo cospetto; poichè se a quei serpenti occorre cibo, tu in questo modo potrai dar loro nutrimento. Ora ti dò questa scelta; tra le due proposte eleggi quella che più ti piace. »

Kashkir, com'ebbe udito le parole del re, baciò la terra e riprese la via, e quando fu dinanzi a Dahak, oh maraviglia! da principio alla fine gli disse le parole di Gemshid. Con ischerno Bivar rise forte di Gemshid, dicendo: « Signore vede se stesso e me fa schiavo. » Ai principi disse il mostro: « È necessario tener libero il cuore dal timore! per la moltitudine dell'esercito suo non abbiate l'animo mesto; guardatevene, o valenti, perchè io solo sono già troppo per l'esercito di lui, e per la battaglia nessuno di voi mi è necessario. A voi s'addice ordinar le schiere, a me richiedere la clava di guerra e la vendetta. »

A queste parole i grandi dinanzi a lui chinarono il capo a terra: dissero: « Noi siamo tuoi amici, pronti ai comandi e ai consigli tuoi: ma sai che Gemshid non ha saviezza alcuna e che è in guerra con noi e con Dio: non è buono che ci volgiamo a lui, poichè vuol disporre della vita nostra. Intanto nel nostro cuore è certo che su di quello tu solo sarai vincitore. Iddio voglia dargli la sua parte e ai serpenti per cibo la testa di lui! »

Quando il re e i grandi dell'esercito insieme ebbero esaminati consigli siffatti, e sul poco e sul molto, allora lieti si assisero. Un rumore di timpani si levò sul far del mattino; inforcarono i cavalli il re e l'esercito, e presero la via per portare battaglia a Gemshid.

III

Duello di Dahak con Gemshid

Quando la fortuna fu divenuta avversa a Gemshid, novellamente entrò in mezzo alle angustie: e veramente giunse notizia a lui, re del mondo, che era uscito l'uom dai serpi fino a quel giorno occulto. Allora Gemshid, il re dei re, adunò l'esercito, e con le schiere ordinate gli andò incontro: gli eserciti, dall'una parte e dall'altra, mandarono innanzi due schiere, e correvano da ogni parte i capitani. Dal mezzo delle file Dahak incitò il cavallo, tale essendo il costume e la consuetudine sua, e non permise che alcuno tra i prodi spingesse il destriero alla corsa: nel campo della battaglia s'avanzò il forte, amante delle pugne, e i guerrieri di Gemshid si presentarono a lui competitori. Quaranta giorni furono in lotta continua; tutti bramavano la battaglia, e Bivar con un sol colpo di clava li gettava a terra. Dall'alba fino alla sera, l'uno dopo l'altro cadevano i guerrieri nel laccio: così ne uccise a dieci a dieci e a cinque a cinque, perchè nella battaglia il suo braccio non sentiva stanchezza: tutti abbattè e trascinò nel sangue, e dalla loro testa subito trasse fuori il cervello; e delle cervella fe' cibo a' suoi serpenti. Nessuno scampò da quei colpi. Di Dahak tanto spauriti erano i compagni di Gemshid, che nessuno di essi aveva serbato o consiglio o forza o potenza.

Così per quaranta giorni nel luogo della pugna si stettero, nè per alcuno parve il momento di mostrare valore o dire millanterie. E quando Gemshid ebbe visto le sue genti disperse e i padiglioni e le tende a terra, il suo cuore fu in molto timore per la mala fortuna, e sentì quale dovesse essere l'estremo evento della impresa. Discese dal trono come nembo di fumo; disse: « Le mie armi apprestatemi tosto. » E i più illustri dell'esercito portarono dinanzi a lui le armi reali. Vestì allora una veste di panno serico a sette doppi, maglia a lui soccorritrice e cara; e così con una corazza e con un elmo dalla visiera d'oro si vestì di pari tessuto al di sotto

e al di sopra: si pose sul capo una corona gemmata ch'egli aveva quale eredità di Tahmuras; aveva un laccio in pugno e una clava e un'asta, e sul cavallo veloce s'assise. Alle sue staffe erano più che mille re, quali alla destra quali alla sinistra; sull'alto del capo gli stava un ombrello d'oro perchè, di contro il sole, gli fosse ombra alla persona.

Giunto sul campo della lotta, comandò che l'esercito tornasse indietro: di contro a Dahak andò come leone, e urlò a modo di drago. Gli disse: « O di malvagia stirpe, o da nulla, chi ti spinge contro il seggio della reale dignità? Ti sottraesti alla mia servitù, ora porrò termine alla tua vita. Perchè vai facendo ribellione dinanzi a me? Forse non sai quanta sia la mia potenza? Io sono signore del mondo, e tutto serve a me. Non hai nella testa nè mente nè prudenza, e però ho fatto che tu avessi due serpi nelle spalle. [1] Che se desideri avere l'anima nel corpo e il corpo in vita, scendi e dinanzi a me presta obbedienza: allora, nel mondo ti darò imperio, ma oggi fammi atto di sommessione. Ti darò corona e trono e sigillo, e poscia, se vorrai, tutta la terra: ti concederò nel mondo la dignità di eroe, e l'elmo reale ti porrò sul capo. Se sarai obbediente e sommesso, ti condonerò tutte le colpe; tutto si piegherà al tuo desiderio, se vorrai ascoltare i consigli di chi ti è maestro. »

Così gli diede risposta Dahak: « O stolto, o signore di eroi superbi, parla con moderazione, chè non s'addice ad un re parlare futilmente; se tu sei signore degli uomini e delle anime, perchè tu hai un'anima sola ed io tre? Tu devi essere mio schiavo, poichè ho tre anime in un solo corpo! » E ancora: « Nel tempo delle lotte e delle battaglie non si convien cianciare. Già mi sono accinto perchè con la clava pesante mostri a te quanto sia forte la mano dei principi. Con questa clava d'acciaio, in questo dì della prova, ti renderò al nulla sulla terra! Dopo di che, ben io il tuo cervello darò ai miei serpenti, e del tuo tesoro e delle tue ricchezze farò dono agli amici! » Disse, e l'eroe pugnace gli dirizzò la punta dell'asta: e come Gemshid l'ebbe visto feroce a tanto, scagliò l'asta contro l'asta. Così combatterono con le lunghe aste, e con le aste manifestavano al petto nemico l'intento loro segreto! Novanta assalti fecero, nè la vittoria ebbe questo, nè l'ebbe quello. Gettarono allora

---

[1] Gemshid parla così perchè aveva voluto farsi credere Dio; e però fu punito.

i principi le aste e presero le clave pesanti: e tosto il re potente, strette le coscie, sull'alto capo sollevò la clava poderosa, e, con quanta forza aveva, la calò sulla testa di Bivar. Questi, animoso, non si mosse dal luogo suo; lo scudo sul capo sollevò e fece forza con i piedi; e tanto sullo scudo nemico percosse la clava pesante, che ne tremò la pianura, e da lontano ogni confine.

La gualdrappa di Gemshid ne fu tutta pesta, e il destriero di lui cadde a terra bocconi: ma sotto la clava pesante del re e per quella mano veloce cadde a terra inerte anche il cavallo di Dahak: cadde morto il destriero sotto i piedi di lui, ma egli non ebbe paura nel cuore.

Allora a Dahak condussero innanzi un altro cavallo, ed egli di nuovo tornò cavaliere: quello stimolò, scuotendo la clava dall'effigiata giovenca,[1] e a Gemshid disse:

« O illustre, ora attendi il colpo dei forti! » Quando Gemshid ebbe veduta la maestà, l'alta statura di lui, subitamente si nascose tutto di sotto allo scudo: gli scagliò sulla testa la clava, e tu avresti detto che tutta ne fosse scossa la terra: non tremò il braccio di quel bramoso delle battaglie, che con valore si difese: l'un sull'altro vibrarono le clave pesanti, sì che per il rimbombo delle clave ferree di que' due principi avresti creduto là esser luogo di fabbriferrai: e per gli sforzi erano spossate le mani dei cavalieri. Cento volte vennero all'assalto l'un contro dell'altro con le clave poderose e con gli scudi di Rum:[2] e per l'impeto furioso di que' due perirono cento cavalli nella battaglia.

Ma perchè con le clave l'impresa non aveva suo fine, i valenti trassero la spada della morte. Erano due leoni animosi, a modo di tonante nube; e, in luogo di parole, l'uno all'altro volgeva la punta della spada. Con le spade indiane e con gli scudi di Rum fecero mostra ambedue di valentia nelle braccia: alla fine Gemshid, come elefante in foia, di sopra la testa portò la spada e la mano. Lo scudo sovra il capo levò Dahak leone: lo protese sulla testa l'uomo di

---

[1] Fredun, eroe mitico dell'Iran, all'estremità della clava aveva fatto effigiare la testa di una giovenca, che l'aveva nutrito. (Vedi: *Il Libro dei Re* di Firdusi, tradotto da Italo Pizzi, vol. I.)

[2] Rumanus, i. e. Byzantino-Romanus (Vullers, *Lexicon* etc. s. v.) — Regiones omnes, quae regno Byzantino-Romano subditae erant. (Spiegel, *Chrestomathia Persica*, s. v.)

guerra animoso. Gemshid glielo spaccò in due parti, a modo di un cocomero, ma quel forte illustre ebbe salvo il capo. Così nella pugna vibrava la spada, egli amico della fortuna, e contro di quel principe dava l'assalto.

Quando il sole fu giunto al luogo dell'occidente, e la faccia lucente del giorno non fu più manifesta, e la lampa del sole uscì da questo giardino terreno, e le facelle degli astri ebbero luce dalla luna, Gemshid, per proposito della lotta, gettò dalle mani la spada acuta: disse a Dahak: « O uomo leonino, scendi dal cavallo di guerra, e vieni per un tratto di tempo in questa pianura della battaglia, affinchè, a modo dei leoni, nella lotta snodiamo gli artigli. Mentre per un po' verremo a lotta, porremo alla prova il cuore e la forza nostra: si vedrà allora chi di noi due è grande, chi sarà alacre d'animo o ignavo. »

A quelle parole, Dahak, l'arabo cavaliere, discese dal cavallo veloce: e da una parte il leone, dall'altra il leopardo, sferrarono le mani per avvinghiarsi nella lotta: si presero l'un l'altro alla cintura e ambedue dimostrarono valentia nelle braccia.

Intanto sui due eserciti si levò la lampa della luna, e d'un tratto su la pendice fu come giorno, mentre in mezzo alle schiere erano quei due leoni feroci, che di continuo s'andavano offendendo. Ora questo, ora quello respingeva l'altro; e per que' due erano stupefatti il cielo e la terra: con il nerbo delle mani poderose molte volte ebbero il sopravvento, molte non l'ebbero; le cinture si spezzarono sulla faccia del suolo, e vi giacevano infrante anche le corazze e le vesti militari.

IV

Gemshid è vinto da Dahak

Quando alla notte non rimase speranza di tenebrore nè ebbe più signoria la regina dell'oscurità, le gote belle del sole celeste ornarono d'amore la faccia della terra: nè allora i due leoni feroci, i due elefanti animosi furono stanchi della battaglia e della lotta sì che con ira, con angoscia, con dolore, con isdegno e con ferocia passarono anche quel giorno fino alla sera: e così anche quella seconda notte fino al tempo dell'alba, ora questo ebbe il sopravvento, ora quello. Tre giorni e tre notti di questa guisa fu la battaglia, e a quei due, signori del mondo, fu piccolo il mondo. Al

giorno quarto, quando la faccia del sole spuntò sulla terra e diffuse la luce, a Dahak venne dolore, per via de'serpenti, chè ambedue sollevarono il capo dagli omeri di lui: uscirono alti sugli omeri, e gli ficcarono la testa nelle orecchie. Non aveva modo di fuga nè proposito di battaglia, e il cuore dell'arabo re fu nelle angustie; e per questo e per i serpenti era afflitto sì che per tre giorni e tre notti non toccò nè cibo nè bevanda. Per questo evento Dahak fu afflitto, ed eragli dannoso che l'anima sua fosse prigioniera d'una creatura di Ahrimane: sciolse allora la cintura, chè era tutto turbato per quei due serpenti neri: prontamente stese la destra, e la spada dal fianco trasse, e s'avanzò a modo di leone in furia per colpire il capo del re Gemshid.

Chi è abbandonato da Dio, travolgono la fortuna e il fato. — Non aveva in mano il re scudo alcuno che valesse a custodirlo contro il colpo del nemico, sì che quando il re vide che gli era sopra la spada della vendetta, a modo di scudo sollevò la mano sinistra: abbassò la sua il re degli arabi con l'intento che il re dei forti si desse alla fuga, ma per paura di lui re Gemshid trasse a sè la mano nel momento in che quella spada dell'arabo giungeva: la punta della spada colpì il braccio del re e tagliò la lorica e la veste di guerra. Fu ferito il re dal colpo di quello, sì che il mondo agli occhi di Gemshid fu nero: tutta colorata di sangue fu la veste reale, e fu afflitto per quel colpo il cuore del re Gemshid. Dal nemico fuggendo il re torse la faccia, e s'incamminò a corsa verso l'esercito. — Nel luogo in cui vedi la tua vita in pericolo, se rimani in quel luogo perderai la vita.

Come ebbe volti Gemshid i suoi passi alla fuga, l'avversario gli era alle spalle con la spada acuta; e come il padre di Zadshem[1] l'ebbe visto fuggente, per quell'angustia piovve lagrime dagli occhi. Contro il nemico venne incitando l'esercito, e l'esercito suo corse come fuoco alla riscossa, fe' segno di voler battagliare coll'altro, e così a Dahak impedì la resistenza. Quando Kashkir ebbe veduto l'esercito a tanto, pose mente alle genti degli arabi: disse agli eroi: « Con valentia conviene che ora le vostre mani trattino la spada: tutto il monte all'intorno e il campo son pieni di armati, a noi non è dato in che modo resistere. »

---

[1] Nome del padre di Pesheng e di Afrasyab.

Allora gli eroi arabi corsero da quel luogo, e l'uomo belligero non potè discernerne la testa dai piedi; e nero diventò il sole per la polvere dell'esercito, per le punte delle clave e per le penne delle aquile: dal molto clangore delle trombe e dalle grida dell'esercito furono intronate le orecchie dell'orbe celeste, e il suo cuore fu ottenebrato; per il tintinnio delle spade e delle clave e delle bipenni in ogni luogo furono assordate le orecchie del cielo. I guerrieri dei due eserciti vennero in grande furore; l'aria era piena di polvere, e la terra piena di grida. Per il molto strepito dei timpani e dei litui balzò nel petto il cuore agli elefanti battaglieri: tu avresti detto che l'aria da un punto all'altro fosse di ferro, e tutta la terra per le zampe ferrate dei cavalli fosse dentro una corazza; a mo' di un mare di sangue erano la pianura e le pendici dei monti, il mondo nero come notte, e le spade lucenti come faci: gemeva il suolo e l'orbe diventò nero, ne tremò il sole e n'ebbe paura la luna. Un banchetto era la pianura, di certo, non una battaglia, e là gli animosi bevevano vino come in un convito: là era l'alto suono dei timpani, quale corda di lira toccata, e buccine di bronzo e flebile concento di litui; correva il sangue come vino, i gemiti tenevano luogo di concenti alti e bassi, invece di coppe erano punte di pugnale e in luogo di leccornie frecce: in ogni parte i cadaveri erano gettati a vile sì che ai cavalli arabi era tolto il passaggio: perchè molti i morti e molti i feriti, a modo di fiume correva il sangue nella pianura.

Quando il sole ebbe tratto al lido la sua nave, e la notte nera spinse la sua barchetta nell'acqua, e come il fulgido astro non fu più manifesto agli occhi, e la notte nera stese il lembo suo sui monti, si nascose la lampa dorata del giorno, e la notte accese la face che illumina la terra; e poichè la notte ebbe fissata la sua tenda sul drappo nero del cielo, e la luna spiegò il suo tappeto d'argento, all'esercito allora venne desiderio di riposo, e tutti tornarono al loro accampamento; e così ciascuno in ogni parte accese fuochi, e chi fasciò feriti, e chi arse gli uccisi. E come Gemshid si fu assiso nella sua tenda regale, dinanzi a lui tutti stavano i capi dell'esercito. Così disse Gemshid ai consiglieri: « Ora fasciate il braccio mio. » I grandi, conoscitori del cuore e prudenti, fecero di fretta una benda senza empiastri alla ferita di lui. — Così disse Gemshid dall'animo sereno: « Non ho mai visto competitore simigliante a Dahak: molti eroi possenti ho veduto, ma al paragone di Dahak li ho veduti inferiori. »

Poichè l'esercito là si fu raccolto, il re chiamò Zadshem e gli disse il più e il meno. — Al figlio disse il principe felice: « Hanno avuto lor fine la mia corona e il mio trono. Il cielo piove contro a me il fuoco della vendetta, e ci abbisogna fuggire da Dahak l'uomo dai serpenti: e poichè costui mi ha colto mentre son vecchio, oh!, non m'avesse generato la madre mia! Oh! nessuno vegga mai giorno così triste! Chi mi darà aiuto nella distretta? Alla rovina anderà il regno mio bello, e, insieme, le mie province, la terra mia e la mia stanza. Al vento sono iti i tesori miei, nè terra mi è rimasta, non mi è rimasta la speranza di ricovrare il trono e l'esercito mio. In mia mano, ora, fuori che vento, non è altra cosa, e nel mondo nessuno si ricorda di me: rovinate le terre le tende i beni miei, d'un tratto mi si è fatta torbida la fortuna. — L'empireo mi fa ingiustizia; chi potrà venirmi aiutatore? Esso adunò una nube di mare tenebroso e da quella nube ha piovuto pietre sopra di me. Un mostro s'è fatto manifesto su la via e mi ha offuscato il giorno lucente: dal mare della vendetta è uscito, avanzando, un mostro, e con il sangue ha fatto delle pianure quasi il mare della Cina. — Chi mai trae con sè il volgere del destino, che poi da quel volgere non incontri iattura? Se in questo giardino del mondo fosse sempre novella primavera, darebbe sempre iattura il vento dell'autunno! — Lungo tempo ho vissuto nella reale dignità, e molti beni e molti mali ho veduto nel mondo. Ora tu, o mio valente, ascolta la mia parola; sii d'animo lieto e sdegna ogni violenza: io desidero andarmene solingo per le terre, di regione in regione, lontano dagli uomini; notte e giorno, senza cibo e senza dolcezza di sonno, dal mare al deserto, dal deserto alle acque. Dopo cento sventure e dolori e molestie, non più corona e non più trono, non più tesori, non più regno: mesto ho vissuto duecento e più anni, e così ho visto il dì presente e la sorte mia. Intanto, per la mano di quest'arabo dall'arme infauste, ho perduta l'altezza del mio trono! Con Dahak non ti si conviene cercare battaglie, nè affrontarlo a corpo a corpo nella pugna, perchè, di certo, la sorte è cieca degli occhi: con il malvagio è benigna, con i buoni è in collera. E però, temendo mutamenti della fortuna, perchè un giorno sarò miseramente ucciso per mano di Dahak, così meglio sarà che io mi nasconda a lui, uomo dai serpenti. — E tu scegliti una terra lontana e paziente, e, contento del poco, cibati del tuo vitto: offri a Dio la tua servitù e sempre china il capo dinanzi a lui: io, in verità, da

che ho abbandonato la via del Giusto, nel modo che vedi ho avuto la mercede. — Lecito non è affliggere lo schiavo; se poi si affligge Dio, è opera senza scusa. Vedrà venirsi dal mondo simiglianti travagli chi non ubbidisce a Dio potente. — Ed ora, illustre figlio, vieni e porgi l'orecchio al consiglio mio: vattene, al pari di me, solingo nel mondo, poichè me ne anderò, a modo della notte, nascosto nelle tenebre; turbato e fuori d'ogni speranza per opera del fato, m'aggirerò tapino, come mi vedi. Un giorno, verrà, non è dubbio, avvenimento migliore; che alcuno sopravviva della stirpe reale: altra sorte lo porterà, e nascerà dalla tua schiatta un re novello, un animoso figlio di eroi, potente in cospetto di tutti i re: dal figlio tuo verrà quegli che avrà pura la religione e purificherà la terra da Dahak. Verrà, farà su di lui la mia vendetta, e in breve ridarà al mondo le mie leggi. »

Disse, e spargeva lagrime dagli occhi; ma dinanzi all'animo forte e fiducioso di lui sarebbesi addolcita una pietra. Baciò e ribaciò la testa e gli occhi del figlio, che a lungo tenne stretto al seno: poi da questa parte se ne andò il padre, da quella il figlio; e il padre, in atto di dolore, gettossi le mani alla testa.

Vattene, o tu, perchè molti anni sono passati e dei principi antichi molti sono morti: partì la gioventù e venne la vecchiaia, e la rosa indossò la veste del nardo: il vento autunnale fisse una spina nel calice dei fiori, e nel giardino abbattè l'agile cipresso: il Simum accese il fuoco della morte, e nell'orto bruciò con una stigma il cuore degli anemoni. Costruisce caduca la sua bella casa quegli che ne fa gli archi senza calce e senza fondamenta.

Chi da questo angolo di mondo si parte, chi nel petto accoglie Dio datore di pace, e non unisce al culto di lui le frodi umane, chi diritto giunge al sommo della perfezione, chi, oh maraviglia!, abbandona senza sconforto questa terra, chi sopra il capo non ostenta pompe nè diademi, perchè d'un tratto vede mutato il giro della fortuna, sì che un giorno non trova più vestigio della polvere di essa?

Tale è la legge dell'alto empireo: v'ha da esso il tempo della speranza e dell'insidia.

Timoroso fuggì dal mostro il re Gemshid, fiaccati del pari l'anima e il cuore; capì che il fato e la fortuna sua s'erano mutati, e che dopo di ciò non più sarebbe stato lieto. Di mezzo al mondo si ritrasse in un angolo riposto, e abbandonò quel trono e

quella corona reale. — Una notte oscura, egli si levò d'improvviso, gettò la corona, e la cintura sua regale scomparve: vestì una veste nera, camminando la corsa d'un cavallo, e prese la via. Fu pentito delle sue parole, sì che a terra chinò il volto e la bocca: conobbe che pur sempre alla dignità reale è posto un termine e che dall'imperio era caduto nella sventura.

V

Gemshid fugge dinanzi a Dahak

Come freccia dall'arco o come folgore dalla nube, andò correndo senza cibo e senza riposo e sonno. — Non riconoscere proprio del servo di Dio nulla se non l'obbedienza, dacchè, fuori di questa, ogni altra cosa gli porta turbamento: così essa fece d'improvviso vile e dimesso Gemshid, luce del sole: lo cacciò dal regno e dalla corona e dal tesoro, e lo gettò nel dolore e nel cordoglio. — Di nascosto agli uomini il re se ne partì, lasciò la diritta via e se ne andò per la tortuosa: partì e fe' getto del trono e dell'elmo, della grandezza e del diadema e dei tesori e dell'esercito. Il mondo fu sotto l'imperio di Dahak, e del nome di Gemshid non rimase lettera: per duecento anni nessuno lo vide nel mondo e non fu manifesto agli occhi dei mortali. E quando Dahak fu principe sul trono, passò per lui un migliaio d'anni: poi d'un tratto anche contro di lui si volse il fato da che fu passato un tempo lungo: scomparve il costume degli uomini onorati, e prese forza la volontà degli empi; la virtù fu tenuta a vile, gli incantamenti in pregio; nascosta la rettitudine, manifesta la malvagità; pronta al male la mano dei malvagi, del bene non si parlava se non in segreto.

E torno di nuovo a Gemshid, ora in alto ora in basso per opera del fato. Come si fu assiso Bivar sul trono del re dei re, mandò alle città questo bando: « Chi nel cuor suo conformasi al mio giudizio, cerchi Gemshid dove si trovi: se, come pardo, ha il luogo suo sulle montagne, o sotto le acque come alligatore sulla terra, gli leghi le mani, come se fosse lupo cerviero, e lo tragga dal fondo, quale pesce con amo. Chi lo porterà in ceppi dentro la mia reggia non troverà chi mi sia caro al pari di lui: non gli domanderò finchè vivrà, nè tributi nè doni, nè richiederò dal regno di lui il mio tributo: che se non sarà così, gli darò morte e tutto brucerò, e subito metterò a fuoco la sua terra. »

Intanto Gemshid andava fuggiasco nel mondo, celandosi agli uomini a mo' d' una Peri: privato del trono e diventato schiavo, sopravvenutagli la povertà e partita da lui la dignità regale, era come un tapino, lontano dalla gente, era come un cacciatore sulla pianura del deserto e sui monti: nè molto s' indugiava nelle città alle quali andasse, per timore che alcuno lo riconoscesse. Dopo il molto cordoglio e l' affanno continuo, s' avviò verso il Zabul. Vide una città somigliante per la bellezza al paradiso, e nelle pendici e nel piano e nei monti vide orti e messi: dolce vi era l'aria, come l'aria di primavera, irrigua la terra, dolce l' acqua e facile a smaltire: la città era piena d' ogni bene e d' una grande moltitudine d' uomini: e v' era un esercito e un regno di guerrieri, dei quali anche il minore voleva la guerra, e negli accampamenti cercavasi un competitore.[1] Ivi era un inclito, un re illustre, potente sì che non avrebbero gareggiato con lui cento principi. Kureng era il nome del re, per opera del quale la spada del senno riceveva splendore, ed aveva una figlia che nel sedurre i cuori avrebbe vinto una Peri. Per il volto di lei pareva un roseto il gineceo reale, e le due chiome erano nere e le guance del colore di melograno. Nel palazzo l' avresti detta un idolo, un fiore nei festini, nelle sale una pittura, e nel campo della pugna un cavaliere. Il suo volto odorava muschio, e le rosse labbra erano del colore del vino: le due ciglia come due archi, vestiti di difesa: nitide e lucenti come fuoco le guance, e la estremità dei ricci lucida come ambra: gli avventatori dei lacci erano presi dal laccio de' suoi capelli, e le fanciulle dalle ciglia arcuate erano ferite d' invidia per le ciglia di lei. Ella era la turbatrice dei cuori, l' avvincitrice dei cuori dell' universo; nella bellezza, come il ciglio della volta celeste. Nel viso, come l' astro di Venere, inganno degli angeli, prendeva forza la sventura dell'amore di lei, e dall' alta statura sua; e in ogni ritorcimento delle chiome amorose di lei erano avvolti mille cuori afflitti e turbati. Le labbra sue avrebbero ridonato vita ad un morto, e, vistala, sarebbe ringiovanito un vecchio: quando si enunciava la parola dalla sua bocca, ogni dotto per commentarla non era convenevole.

Erano gli anni della fanciulla, agile cipresso, quattordici, da che l' ultima luna aveva cominciato a diminuire: era forte e viragine, e bene trattava la spada, quale cavaliere gagliardo, e gli

[1] Versione congetturale: il testo è guasto?

uomini stessi abbatteva; come nessuna vergine poteva pareggiarla nella bellezza, così nessuno poteva starle a fronte nella valentia. Se veniva nella palestra della pugna, con il valore poteva assai più che gli uomini: con il suo valore e con il piede nella staffa turbava ogni cuore e toglieva la quiete dagli animi: che se avesse preso di mira l'orbe celeste, con la cuspide della lancia avrebbe ferito il volto della luna; che se nella pugna avesse avuto emulatrice una roccia, pur sarebbe uscito da quella roccia il sangue.[1] Suo nome era Viso-di-Peri, ed era quale gelsomino appena sbocciato, e da essa traevano loro gloria le rose e i gelsomini. Da ogni male era immune il re del Zabul per le virtù di quella fanciulla rapitrice dei cuori: da ogni parte giovinetti presi dall'amore la domandavano al re del Zabul; ma il padre non l'avrebbe mai concessa ad alcuno, nè essa avrebbe mai contravvenuto al suo comando.

Per chi fosse andato a chiederla in isposa, tale era la regola in quel tempo: che lottasse con lei nella palestra; se nella pugna l'avesse gettata a terra, il padre gli avrebbe dato in isposa quel volto di luna: nè sarebbe uscita mai da questa condizione. E un altro patto egli aveva con la fanciulla dal volto di luna; cioè che ella si scegliesse lo sposo che più le talentasse.

Sua nutrice era una donna del Kabul, esperta negli incantamenti e nelle fascinazioni; con le magie costringeva in ceppi, anche di lontano, un mostro, e dinanzi ad essa non trovavano scampo nè un Devo, nè una Peri: il segreto del cielo, quando ella l'avesse detto in precedenza, non si discostava nè in più nè in meno. Alla fanciulla dal viso fulgido un giorno la nutrice disse in segreto: « Un re illustre avrai per marito, un grande; sulla terra, non altro uomo gli è somigliante per bellezza; nascerà da te, per opera sua, un fanciullo, bello nel volto sì che il cielo ne bacierà la polvere dei piedi. »

La fanciulla dal seno di gelsomino fu lietissima di notizia tanto lieta, e segretamente il suo cuore fu pieno di speranza. Sì che nessuno degli amanti ammetteva alla sua presenza, e, chiunque fosse venuto, licenziava spregiato; la vaghissima lo chiamava a tenzone, e, a modo di leone, nella sua collera lo gettava a terra.

---

[1] Qui è un distico che non dà senso.

VI

Gemshid giunge nel Zabul

Come Gemshid fu giunto nel paese del Zabul, gli parve di entrare in città. Era autunno per caso, e in causa del vento corrente, per le foglie degli alberi era la terra di color giallo; il frutto del pomo era rosso e gialla la faccia della foglia, ogni ramo incurvato, e fresco il fiato del vento: molt' acqua scorreva nel fiume, e rose erano in copia sulle rive del fiume. Duecento cipressi vide e salici e platani e nel mezzo una bella capanna. — Re Gemshid, lasciata la via, andò a quel rifugio, e riposò alquanto in quel luogo ombroso.

Un ameno giardino era dinanzi al fiume, e in esso la figlia del re, bella e virtuosa, con vino e frutta e musici, e beveva vino insieme con fanciulle. Un' ancella verso la porta pose mente e dal giardino vide il volto di Gemshid; vide un giovine nell' aspetto dolcezza, da cui rifulgeva la maestà reale: insieme con le foglie delle rose su la sua testa mescolavansi polvere e sudore, come muschio e vino cosparso su di un anemone.

Ad un tratto Viso-di-Peri vide Gemshid: gli fe' dire: « Perchè me guardi di nascosto? Non temi tu di guardare nel giardino, quando le gote rubiconde come tulipano di chi è là dentro potrebbero stamparti una stigma nel cuore? la principessa, figlia di Kureng re, è in questo giardino assisa a somiglianza di luna. » Così diede risposta a lei il principe: « Da me che chiedi? Attendi: io mi sono uno che vado errando per la mutata fortuna; per aver perduto la via sono tutto confuso. Questa mia fortuna fu infelice fino dall' oroscopo, ma l'anima mia è superiore al destino che mi è avverso. Di quell'acqua ch'è mischiata con corimbi, la quale esce dalla vena della vite, dimanda per me tre coppe alla signora di quel banchetto, e dàlle a me, e libera dall'angoscia del viaggio l'anima mia. »

La fanciulla sorrise, e venne correndo, e disse alla signora: « O signora amorosa, un giovine col volto rattristato, è sulla porta, e lo diresti assai più avvenente di te nel viso: egli è venuto sotto l'ombra di questa vite e domanda tre tazze di rosso vino. Non so com' egli abbia desiderio di coppe e di vino, poichè non ha fatto nome nè di cibo nè di frutta. » [1]

---

[1] I Persiani bevevano soltanto dopo aver mangiato.

Arrossarono a quelle parole le gote della bella, e all' amata diede risposta così:

« Un giovine altra cosa non chiede se non vino, e, quanto a lui, sappi che tutto ciò conviene ad ospite inesperto;[1] vino e dolci e mense desidera e suono di cetre e guance belle e lietezza e conviti e canti. »[2]

VII

La figlia di re Kureng va dinanzi a Gemshid e appresta un banchetto con lui

Andò su la porta insieme con la fanciulla e vide dalla porta del giardino il volto di Gemshid, un giovine, all' aspetto, degli Irani, dall' ampio busto e strettamente legato alla cintura: per il dolore e l'angoscia pallide erano le sue gote, già belle come il fiore del melograno, e per la polvere il suo volto era nero come ala di corvo: e tanto con il cuor suo l'amore era in lotta che nell' anima non era posto alla riflessione; le sue labbra, un giorno fiorenti, erano vizze; nel petto suo fremeva il cuore per quelle due labbra ricinte di perle, perchè egli era servo di quel fonte di nettare, composto di vino e rifiorito di perle, incastonato con le Pleiadi e infilato con dolci margarite.[3]

A Gemshid disse: « O tu che sei afflitto per la fatica della via, perchè in questo luogo ombroso hai cercato tuo rifugio? Chi mai in questo luogo sei venuto a cercare, correndo qui con tanta fretta? Forse ti ha colto desiderio di quest' ancella, chè, appena l'hai vista, t' è venuto il pensiero delle coppe? Vieni, se vino il cuore ti consiglia, e per questa porta entra in questo giardino irriguo. »

A lei disse Gemshid: « O idolo dal bel viso, per amore tuo in ogni cuore è stampa di amore. Se sei di stirpe di re o di artefici o hai per padre un agricoltore o un soldato[4] — poichè i mercanti

---

[1] Cioè, non iniziato alle dottrine mistiche.

[2] Con significato mistico: avrebbe dovuto desiderare me, cioè l'amore, cioè Dio.

[3] Tutto questo per significare la bocca.

[4] Qui si ha la partizione che Gemshid fece della società in quattro classi. (Vedi: Firdusi, *Il Libro dei Re*, vol. I.)

conoscono per loro frutto il guadagno, e signore in casa sua è l'uomo di semina e di mietitura; per molte cose sono questi due felici, e non conoscono i costumi degli uomini di stirpe generosa, dove il soldato con la sua fierezza manifesta virtù che è propria di chi è progenie di re — dimmi, tu, di queste queste quattro stirpi a quale appartieni? e cerca per il mio cuore via di letizia. »

L'idolo del Zabul disse: « A nessuna di queste quattro appartengo; derivo da stirpe di principi; e però sappi che il padre mio è il re del Zabul, e che non ha, fuor che me, altra persona cara: da lui gradito mi viene il comando, ch'io mi scelga quello sposo che più mi talenta. Sulla riva del ruscello non istartene assiso e in luogo simile, entra in questo bel giardino, e poni mente: che se hai talento di vino e di chi vino beva, per te là è vino, e insieme belle fanciulle che scacciano ogni dolore. »

Gemshid capì subito l'indole di lei, e gli piacquero e l'aspetto e le parole.

Disse in cuore: « Questo re non è d'indole malvagia, e se del mio segreto [1] gli giunga notizia, non è luogo a timore. » — Colui che per natura ha indole buona o malvagia porta degli altri giudizio quale è l'indole sua: per l'uomo egregio v'ha il nome di saggio, da che l'uomo egregio dall'uomo egregio è onorato. —

Si partì allora da quei cipressi e da quei salici ombrosi, e se ne andò al giardino con il cuore tra il timore e la speranza: se ne andò in fretta insieme con la inclita figlia verso il giardino dov'era un padiglione tutto ornato di gemme: aiuole e aiuole vide egli, nella persona come alto cipresso, ed alberi onusti di frutti ed aranci e mele cotogne; vide melograni e pomi rossi come minio, sì che avresti detto che sull'uno avesse colpito la spada, sull'altro spicciato il sangue. [2] E così essa s'avanzava verso Gemshid col far suo di rapitrice dei cuori, camminando tra le aiuole come pernice montana. Alta come cipresso che tocchi la luna, quella fanciulla bella come la luna, aveva una corona di muschio; gli estre-

---

[1] Cioè, che esso Gemshid fuggiva dinanzi a Dahak.

[2] Descrive le guance e il seno delle fanciulle; il colpo di spada sono le trecce che cadono sulle mammelle, lo sprazzo di sangue significa le guance colorate.

mi capelli, odoranti ambra, le toccavano i piedi, e i ritorti ricci dati al vento spargevano fragranza di muschio. E così giunsero dinanzi al laghetto, intorno al quale erano tende intessute d'oro: un regale festino, esilarante il cuore, ordinarono sulle rive del laghetto, ed ecco fanciulle vennero innanzi e a Gemshid prestarono omaggio. L'ancella della fanciulla, secondo il suo costume, chiese che i cuochi apprestassero mense e vino; e allora Gemshid dimenticò, cacciandolo dal cuore, ogni timore e bevve tre tazze di vino prima di stendere le mani al pane: del Creatore cominciò a dire molte lodi, e poscia lentamente continuò a bere.

A quella bellezza, a quelle braccia, a quella maestà e a quel volto fu piena di maraviglia la bella fanciulla; vide sì che la dignità e la statura di lui erano proprie di un re, ma non seppe chi egli fosse veramente. Disse in cuore: « È un re quest'uomo pieno d'intelletto, poichè tale modo di comportarsi è proprio dei re. Ella mostrò i denti suoi simili a perle di bell'acqua, e di tra le labbra porporine e i denti simili a gemme versò parole zuccherine: « Forse che hai caro il vino perchè altra cosa non chiedi se non vino? Prima che di pane hai voluto di vino fornita la mensa e dalla porta, di fuori, domandavi tazze di vino. »

Gemshid le disse: « Non mi è discaro il vino; ma s'acquieta l'animo mio quando lo trovo: buona cosa è che ciascuno beva con misura il vino, poichè per il soverchio bere la mente infiacchisce. Il vino è come una sposa, e la letizia è il suo costume, sì che conviene unirgli come dote la discrezione: chi violentemente viene a lotta con il vino è abbattuto, anche se resiste: il vino trae dal cuore il dolore e gli affanni, così come il sole solleva la nebbia dalla terra. A modo del legno dell'aloè e del salice è il nostro corpo, e il vino è un fuoco che ne fa manifesta la virtù: la nostra indole è come un viso, e suo specchio è il vino, sì che per esso si appalesano la bontà e la malizia. Ad un cuore offuscato il vino è datore di luce ed è un rimedio a chi ha il corpo ferito: il vino rende animosi i vili e nelle volpi sveglia la natura dei leoni, fa l'uomo malvagio generoso verso l'uomo e fa rossa come un tulipano una guancia smorta; ad un volto silenzioso dona la lingua e a un vecchio decrepito le forze giovanili, rende più facilmente accetto il cibo e dal corpo scaccia ogni stanchezza. S'addice a me, stanco della via, bere del vino, e così avverrà ch'io allontani l'inerzia: tu, dunque, dammi vino, e non dirmi: « Perchè questo: e in che modo?

e che mai? E non togliermi la bontà tua fin d'ora. Cibi diversi si addicono a chi offre ospitalità, nè dica esso: "Di questo mangia poco e più di questo." Se è cortese chi invita, non è bello ch' egli si muti in un medico. »

Così, la fanciulla, per l'amore che l'aveva presa, pensò che quegli fosse Gemshid, nel volto simigliante al sole. In quei giorni in cui egli si stette nascosto, e nel mondo fu l'imperio di Dahak, tutti ne conoscevano le fattezze perchè intessute sugli arazzi e impresse nelle monete, affinchè, in qualunque luogo fosse visto, lo prendessero e tosto lo ponessero in ceppi: però la fanciulla aveva notizia di tutto che a Gemshid era accaduto per opera di Dahak. Aveva essa un panno ceruleo sul quale tra i fili e l'ordito era figurato Gemshid; ne fece ricerca e non palesò il suo segreto. — Lasciarono la mensa; dopo, con acqua e con rose e con gradite fragranze lavaronsi le mani e lieti si assisero; e così in quella tenda intessuta d'oro attesero al vino e alla musica. — E un musico del Zabul intonò il canto della cetra su d'una canzone del Kabul: il cielo era pieno dell'odore del croco, le corde alte emettevano lieti suoni e suoni mesti le basse. Le ancelle, nel volto belle come la luna, erano assise in ordine, idoletti adorni con le chiome bene acconce, tutte con collane, tutte vestite di lunghe vesti odoranti maggiorana e muschio e ambra soave; quali con atti blandi e giuochi, quali con rose, quali con aloè e turiboli, quali con tibie e cetre.

Tutti erano lieti per il molto vino, nè ancora il re aveva bevuto in abbondanza del lieto vino con fanciulla dal volto di luna: quando una coppia di colombi, belli come fagiani, calò dai rami d'un cipresso sul muro del giardino: maschio e femmina scherzavano occhieggiando e con le ali alzate e il collo in alto tubavano, a modo di liuto che geme, tenendosi stretti per il becco, come un amante che riesca con vezzi a stringere le labbra dell'amica.

La fanciulla dal volto di Peri, pudica arrossì per lo sguardo di Gemshid e, per le molte moine di que' colombi, stringendo la bocca, sorrise.[1]

---

[1] Alla lettera: *e nel suo sorridere fece le labbra in forma di mim* (la lettera dell'alfabeto), *e poi divise in due le sue labbra zuccherine.*

VIII

Gemshid e la figlia del re Kureng tirano con l' arco

Da una faretra di Cighil [1] la fanciulla trasse poi un arco di Ciaci; [2] a Gemshid disse: « Chiaro ospite mio, di questi due colombi, uniti in nozze, quale vuoi che trafigga con la freccia? » Così rispose Gemshid: « Secondo un intento, tu muovi il discorso, mentre ciò non ti si addice; parla parole buone e opportune, fa attento esame, e, quando hai ponderato, parla: sei donna ed io uomo, e la misura della perizia dev' essere cercata in me. Se la donna è animosa e forte del braccio, è sempre la metà dell' uomo, qualunque si sia: la bellezza è la forza delle donne, ma meglio è un parlare con rettitudine; e ciò basti. L' uomo ha molti più pregi della donna, perchè prima della donna l' uomo fu creato: [3] e però ti si addiceva fin da principio provarmi nella virtù. Mi hai dato questa freccia e quest' arco dicendo: di questi due colombi uno colpisci, sì che uno tu ne getti innanzi a' miei piedi e l'altro lasci libero perdonandogli. »

Le guance dell' amata furono piene di verecondia dinanzi al re, e, bianche a mo' del gelsomino, divennero rosse come gli anemoni, e sugli anemoni colarono gocce di sudore, simiglianti alle perle. Di Gemshid, perchè amore la teneva, ella mostrò avere desiderio, gli pose da presso l'arco e venia gli addimandò. — E quando Gemshid l' ebbe vista tanto benevola, n' ebbe udito le dolci parole e avvertita la giovenile verecondia, bevve una tazza di vino in onore di lei, poscia tese la corda dell' arco. Disse: « Se a quella femmina trafiggerò dirittamente le due ali, sarò sposo di colei che desidero. » Tanto Gemshid bramava quella fanciulla, bella come la luna; e la fanciulla, bella come la luna, capì che volessero le parole di lui. — E quando il re ebbe innestato la freccia sull' arco, perchè potesse ferire a cento passi i colombi, la freccia uscì diritta dal-

[1] Nomen urbis in Turkistan, cuius incolae formositate et arte sagittandi excellunt. — Vullers, *Lexicon* etc.

[2] Nomen urbis in Maravalnahr.... ubi optimi arcus conficiuntur. Vullers, s. v.

[3] Ciò è secondo il concetto ebreo, cristiano, mussulmano e zoroastriano che l' uomo fu creato prima della donna.

l' incurvatura dell'arco e le trapassò ambedue le ali. Tremebonda la femmina cadde, e il maschio si fuggì: s' involò e si posò dove era già prima.

Non era nel Zabul altri esperto nella lotta che in tal modo sapesse tendere quell'arco; e però l'amata intese che l' inclito era il figlio di Tahmuras, vincitore dei Devi.[1] Molte benedizioni ella disse intorno alla maestà e alla saggezza di lui, e alla sua gloria bevve una tazza di vino: fu tutta maravigliata mirandone l' ampio petto, tese la mano e afferrò l'arco. L' incurvatura di esso era a mo' dell' arco delle sopracciglia di lei, e l' arco bene le si adattava al braccio: la fanciulla dalle ciglia curve guardò a quell' arco suo, e nel cuore formò proposito d'altra prova, dicendo: « Se a quel colombo maschio dirittamente trafiggerò le due ali, sarò sposa di colui che desidero. » Con tali parole velate ella bramava per isposo quel re; ma anche Gemshid capì ciò che la fanciulla andava dicendo. — Postasi in agguato, lanciò la saetta contro il colombo, e diritta ne trafisse il corpo, come un bersaglio. Maravigliato stette Gemshid e molte lodi profuse all' inclita.

Finito con le frecce e con l' arco, di nuovo adunarono un' accolta, bevendo vino, e considerarono quale un vento fugace le sventure, di continuo badando alle tazze: a segno di gioia, fiori furono divelti dalle aiuole e posti in mano ai musici: il cantore cominciò una canzone in musica, recitando questo canto regale:

« Dammi, o coppiere, la tazza che rappresenta il mondo,[2] per-

---

[1] È figlio di Hosheng, figlio di Gayumers, primo re e primo uomo. Tâhmuras trova l' arte del filare e doma gli animali che poi si fanno utili all'uomo; sottomette al suo comando i Devi e con essi il loro signore, Ahrimane. (Vedi: Firdusi, *Il Libro dei Re*, vol. I, trad. di Italo Pizzi, Torino, 1887.)

[2] Poculum G'amshedi in quo secreta septem orbium coelestium conspicienda erant: idem poculum etiam nominant: poculum mundum repraesentans. Vullers, *Lex.* s. v. — Di questa coppa maravigliosa così canta Firdusi:

.... (Khusrev) la coppa
In man si pose ed osservò. Le sette
Regïoni del mondo ei vi scopria
Partitamente, l'opre del superno
Ciel vi trovò con loro indizi e il come
E il quanto e la cagion. Di questo cielo,

chè le colpe nostre ci dimostra; e intona un canto d'amore, o amico mio facondo, che ben si convenga con i nostri casi ». E così bevve vino. — Quando sei in auge, bada bene che molta gente buona è caduta per la sua superbia. — La fanciulla dalle guance di rosa, alle parole del re Gemshid era tutta in pensieri, e intanto andava bevendo vino; ma non aprì la chiostra dei denti, belli come trenta margarite non perforate, e tenne strette le labbra, simiglianti al succino. Allora la donna delle malìe, saggia negli incantamenti, che era stata nutrice della fanciulla, bella come la luna, ed erale guida nella vita, venne, per ragione della festa, in quel roseto, e fu piena di stupore quando di lontano ebbe visto Gemshid. Di nascosto disse la nutrice alla bellissima: « Quell'ospite come mai è venuto a te in questo paese? Davvero, a mio giudizio, quegli è quel re che già da tempo avevi caro ed amico. Per opera di lui Dio ti darà un figlio: te ne ho già data non dubbia notizia dall'oroscopo tuo. »

Era per l'amore di Gemshid tutta accesa la fanciulla dal bel volto, ma alla lieta novella l'amor suo fecesi assai più vivo. Le disse: « Perchè ciò è vero, da questo mio amore due letizie sono nate. — Quando sei speranzoso tu non provi il dolore, e però meglio è gustare prima la speranza buona. — Vanne, quel panno di colore azzurro qui mi porta, sul quale sta dipinto con l'ago il ritratto di Gemshid. » Andò la nutrice, portò quel panno dal colore dell'indaco e nel mezzo lo espose. Tu avresti detto che qual è nel firmamento il sole, tale fosse in quel drappo il volto di Gemshid. E come il re ebbe veduto quell'immagine, si fece triste e a lungo l'osservò;

Dai Pesci all'Arïète, eran scolpite
In quella coppa le figure e l'astro
Di Saturno con Venere e con Marte,
Giove e Mercurio ed il Lïon col Sole
E con la Luna. Oh! sì, quel re possente,
D'incanti operator, le cose tutte
Vedea che sono. Egli osservò le sette
Regïon de la terra.......

(Firdusi, *Il Libro dei Re*, vers. di I. Pizzi, vol. IV, pagg. 51-52.) — Avhadi, poeta mistico, morto nel 1337 d. C., scrisse un poema detto *Giâm i Gem*, cioè la *Coppa di Gemshid*, dalla prodigiosa coppa di questo re; nella quale vedevansi manifeste le cose tutte del mondo, poema che si potrebbe chiamare una enciclopedia. — (Vedi: Italo Pizzi, *Storia della Poesia Persiana*, vol. I, Torino, 1894, pag. 235.)

e riconobbe sè nel volto e nelle fattezze. La vita solo mancava. Avresti detto che egli avesse uno specchio dinanzi a sè; sì che egli vide in esso il suo viso lucente.

Allora gli venne alla memoria il trono del re dei re, del quale all'improvviso l'aveva privato il malvagio Dahak; il cuor suo diventò per il cordoglio un mare di dolori, e gli occhi erano a modo d'una nube piovente: di continuo piangevano per il dolore lagrime di sangue gli occhi suoi, e la fanciulla, pace dei cuori, guardava quel pianto.

IX

La figlia del re Kureng riconosce Gemshid

Allora la fanciulla dalle guance nitide come la luna, disse: « O inclito, perchè, guardando questo panno, ti sei fatto triste? Se l'animo tuo era lieto quando te ne stavi con me a bere vino, perchè ora ti affliggi e piovi lagrime? Se io, ospite tua, non ti sono cara, questa notte non avrai più desiderio di me. »

Il re illustre disse: « O fanciulla bellissima, non è uomo chiunque non abbia angoscia; il pianto con vero dolore e rancura in tempo opportuno è meglio assai che il riso stolto nel tempo inopportuno. Se t' aggiri e cerchi molto nelle terre, non troverai alcuno che non abbia affanni. Concedimi a caso due persone, e mi basta; non conoscerai chi di esse sia più vile e più misera. Or bene: la prima è uno illustre per sapienza, nella vita miseramente caduto tra le mani degli stolti; la seconda è un re che, dalla corona e dal trono caduto nella povertà, è infelice. Or dunque, guardando quel tessuto, il cuore mi si è fatto mesto, perchè ho visto in esso il volto del re Gemshid: alla memoria mi si è presentata la magnificenza e il trono e la grandezza e il diadema e la maestà di lui, sì che sono tutto in maraviglia per l'indole malvagia del fato: il quale perchè mai ha tolto ad uno tanto grande l'affetto suo? Ahi! un tal re e con tanta potenza, ha perduto la corona e il trono! Signore delle terre la sorte ha fatto chi ha serpenti sulle spalle e nel volto è come un Devo. Chi sa se ora Gemshid viva tra gli uomini, o sia morto, o l'abbiano per loro cibo dilacerato i leoni o sbranato i leopardi?

Nessuna maggiore ingiustizia può essere fatta ad un generoso che se gli convenga soffrire per opera di un abietto: così, per

chi è saggio, meglio è assai che i magnanimi muoiano anzichè vivere insieme con i malvagi. Ma tale è il cielo; e il fato non conosce nè giustizia nè ingiustizia: la terra è il luogo in cui esso colloca il suo bersaglio: bersaglio è il nostro corpo, e suo arco è l'orbe celeste: dal colpo suo noi tutti siamo feriti e dolenti; nascosto è il dolore, ma la ferita è manifesta. »

Disse, e lagrime di dolore gli corsero sulle guance, come margarite scorrenti sull'oro pallido. Le gote della fanciulla amata fecersi per l'angoscia smorte come l'erba zerir;[1] le ciglia divennero come una nube, e il seno ne accoglieva il pianto: dagli occhi le piovevano sulle labbra, colorate come le margarite rosse, le lagrime a modo del collirio, le quali ora effondeva, ora con il dito estremo tergeva.

Quanti erano là intorno accomiatò, e rimasero essa e la nutrice e il re Gemshid.

X

La figlia del re Kureng parla con Gemshid

Alla fine, la fanciulla bellissima si levò in piedi, e con atto di ossequio disse: « O re giusto, la mente m'ha fatto manifesto nel cuore un segreto sì fatto, che sei Gemshid della stirpe illustre. Dall'amor tuo, è lungo tempo, sono ferita, e il mio cuore è legato coi lacci del desiderio di te. Il tuo ritratto, ecco! è per me come la primavera, e questo tessuto mi toglie ogni mestizia. Ora son tua, se ti sono accetta, e se mi fai, secondo la legge, tua sposa. Questo era l'augurio che da gran tempo m'addolciva il cuore, che cioè un giorno fosse mio conforto poterti vedere. Morrò, purchè nel cuore ponga mente a me: mi farò polvere affinchè coi tuoi piedi mi calpesti. » Così disse, e dagli occhi neri come narciso la fanciulla bellissima pioveva lagrime, lucide come le stelle, sul volto nitido come la luna.

Il principe così le rispose: « Se hai desiderio di Gemshid, non io sono desso; che gli somigli, può essere, ma tu troverai molti che gli somigliano, e non sarebbe giusta la tua lingua se con quel nome li chiamasse: non tutti i caprioli hanno il muschio puro, nè da tutte le madreperle nascono gemme di bell'acqua. Sei venuta in un'opinione gradita al cuor tuo; se non che, non colse

[1] Herba quaedam tingendo inserviens. — Vullers, etc., s. v.

giusto;[1] e perchè senza alcuna incertezza mi apponi il nome di Gemshid, sappi che sono chiamato Mahan il montanaro ». [2]

Così diede risposta la fanciulla che frange i cuori: « Tu cerchi di velare il sole con la polvere. Chi direbbe sulla terra che sei Mahan, quando sei Gemshid, fulgore dei re? Che se Gemshid re vuole occultato il nome e l'origine sua, nè la maestà, nè il nome di un re stanno nascosti: se una nuvola copre la faccia del sole, illuminatore della terra, non per questo rimane nascosta la luce del giorno. Tutte le creature facilmente riconoscerebbero che sei Gemshid, dal volto fulgido come il sole; e a testimonianza della tua bella persona mi basta davvero questo drappo che ti sta dinanzi. Mi tien luogo di madre quella vecchia donna, ed è sapiente ne' suoi accorti consigli: in un brevissimo volgersi di questi sette fulgidi pianeti, può dirti ciò che nel corso di dodici giorni possa accadere. Tutto essa mi ha chiarito l'arcano, come, cioè, da te sia per nascermi un figlio: a che dunque tenti di sfuggire ai vincoli della tua amica, mentre ti sta dinanzi una fanciulla alta come cipresso, e già ti è nelle braccia, bella come la luna? Non vuoi forse una donna bellissima, una creatura celeste, il viso della quale ti levi nel paradiso? Bella e buona qual sono, che addurrai per iscusa se non ti sono accetta? Quanto alla bellezza, le fanciulle sono mie schiave, e gli uomini generosi sono mia preda, sebbene potenti. Non ridurre il giorno della letizia nella tristezza, nè avvincere il cuore nelle sollecitudini per amore del mondo: il mondo tende le reti ed è operatore di frode; granello dell'esca è la passione del cuore, e suo laccio è la cupidigia. Avvolge ne' lacci chi di esso si piace, e molti generosi sono in quelle reti. E però esso sta sempre, e noi siamo pellegrini; nè mai, come noi, per forza del tempo sminuisce. Fin che sei qui, vivi felice e non addolorarti; chè, quando dal mondo sarai uscito, non vi tornerai altra volta. »

Disse cotesto, e quei petali di rosa rigò di lagrime, e di lagrime sanguigne coprì i gigli: gli occhi, belli come narciso, piovevano, a mo' di nube, margarite, e, piovendo, lavavano le foglie del gelsomino.

Si commosse l'animo di Gemshid alle molte preghiere di lei; le disse: « O tesoro di virtù e di verecondia, del mio segreto nulla paleserò, chè temerei come della vita mia se ti arrecassi do-

[1] Il testo dice alla lettera: *ma l'opinione tua fu arco e non freccia.*
[2] È, probabilmente, nome di persona rozza.

lore; ma temo anche della fortuna che non mi è amica e di te, perchè le donne non custodiscono i segreti. Un sapiente disse delle donne: — Di segreti non parlare mai con donne: le parole sono come un uccello, e loro rete è la strozza; esso si ferma in ogni luogo quando sia fuggito dalla rete. — Che se il padre tuo abbia notizia di me, mi si farà nemico, mi getterà in catene per farsi grande, poi mi darà nelle mani di Dahak impuro. Chiunque non sia trattenuto da verecondia nè dal biasimo altrui purchè raggiunga il proprio bene, farà tutto quanto gli detta la mente, in più o in meno. A Dahak, creatura malvagia, il padre tuo dirà che, insieme con la fortuna, spenga subito la vita nell'anima mia. Povertà e sicurezza contro ogni angoscia e dolore valgono assai più della paura con gloria e con tesori. »

La fanciulla, pace dei cuori, disse: « O re possente, non tutte le donne hanno due cuori e una lingua sola, e non tutti sono di eguale animo e talento, e le dieci dita dell'uomo non si assomigliano. Per Dio creatore, il quale fa girare intorno a questo nero globo questa fiamma che rapida s'aggira, io ti darò qualche conforto finchè sia viva; sopporterò ogni travaglio, e ti farò mio compagno; conserverò quel tuo segreto la notte e il giorno, così che soltanto con la vita uscirà dalle labbra mie. Sulla terra non ho luogo di rifugio per te, e tu hai nemici; ma io ti sono amica, e basta: non andartene, con me qui rimani contento, giacchè non conviene tu cada, ove che sia, nelle reti. Chi dalla fausta sorte ha avuto in dono il trono, se non si acconcia al destino, cade in una fossa insidiosa. Ed ora ti giuro, o tu dall'inclito nome, che io sarò tua schiava e tu sarai mio signore: accontentati di questa pace, e non pensare ad altro, perchè può essere che Iddio ti riabbia nella sua grazia. Un saggio disse dinanzi al re: — Dopo la notte, il giorno sale sul trono. — Così, dopo molte preci sommesse e prove d'amore e il vincolo del giuramento, il re da essa ebbe tutela dinanzi al pericolo.

XI

Gemshid sposa la figlia del re Kureng

Ora sappi che Hud[1] in quel tempo fu messo dell'Onnipotente, datore di giustizia: secondo il rito egli sancì il patto di lei con lui,

---

[1] È un profeta, secondo la religione maomettana.

e con il vincolo unì mano con mano. « Di quest'opera nostra, disse, Iddio sia testimonio, e le sante anime che hanno libera volontà, e la notte e il giorno che s'affrettano l'una dietro all'altro, e ambedue i fulgidi percorritori del cielo. »

Gemshid avvinse lei con il patto e con il giuramento e in connubio l'accolse con l'affetto del cuore. Poscia apprestarono un novello banchetto con giocolieri e coppieri e ceteratori, e per tutto il tempo furono tra la letizia delle tazze e del vino, finchè il sole fu giunto all'occaso.

E quando sulla sua superficie il cielo azzurro formò alla notte un anello incurvo con la luna, e quando ebbe disteso un tappeto intesto d'oro, e sulla levigata superficie ebbe sparso piccole monete,[1] allora il sacerdote condusse Gemshid nelle stanze della fanciulla, bella come la luna, e in una stanza tutta d'oro un letto apprestò; con voluttà vi stettero i due giovani illustri, mentre le notti con i giorni si congiungevano. — Così egli aveva avuto banchetti e l'aspetto dell'amica, vino e musica e allegria, baci ed amplessi, giovinezza e pace. Oh! quanto sono belle queste cose congiunte insieme!

E mentre insieme erano a banchetto, di tratto in tratto tornarono al giuoco dell'amore: e quando la fanciulla amata, bella come la luna, fu nelle braccia del re, nel giardino della sua primavera sbocciò una rosa novella. — Quando in una stilla vitale la natura è riuscita efficace, essa a due vite dà un aspetto che è conforme.

La luna novella entrò nel luogo della felicità, e la miniera della natura fu come terra ferace. Dall'empireo e dai giri dell'illuminatore della terra molti giorni passarono su quel segreto: dinanzi al padre poche volte andava l'agile cipresso, e, dietro quei discorsi, il padre divenne sospettoso. — Egli aveva un idoletto di Candahar, una fanciulla dalle labbra melate, tale che per le guance di lei la luna sarebbe divenuta oscura durante la notte; un cipresso argenteo, ad ogni gentilezza educato, il cui seno era odoroso di muschio e le cui braccia erano morbide come drappo di seta.

A lei disse: « Domani mattina, quando la figlia mia, secondo l'antico costume, verrà da me, ad essa io ti affiderò per alcun tempo, affinchè di nascosto tu investighi il segreto di lei, il suo portamento e il suo costume. In questo modo mi farai sapere il segreto di lei. »

---

[1] Cioè, le stelle.

A lui diede risposta: « Il comando del re è assai più alto che il sole e la luna. »

XII

Il re Kureng ha notizia del segreto della figlia

Il giorno di poi, quando il cielo fu di colore ceruleo, quando dai monti si levò il sole simigliante a topazio dorato, dinanzi al padre andò la bella fanciulla, rapitrice dei cuori; s'assisero, e d'ogni sorta furono i ragionari. Dischiusi i tesori, il re le diede molto argento e molto oro e tappeti e monete e margarite e gemme: e della donzella di Candahar, pace dell'anima, le disse: « Questa ti conviene, perchè non t'è ancora venuto al cuore desiderio di uomini, e nulla ti piace fuor che stare con donne.[1] A te si addice questa fanciulla dalle guance di rosa e dal seno di argento, chè essa è danzatrice insieme ed esperta nei suoni. Ora la dò a te, e il tuo volto sempre le sorrida: con l'amor tuo conservala aitante e rubesta. »

Ella inchinò il seno fiorito e la snella persona e, avviatasi al suo palazzo, se ne venne a Gemshid.

Ma, dopo alcuni giorni, — e per quella fanciulla dal seno d'argento, furono tutti lietezza del cuore, — essa ingravidò per il seme che portava. Sfaceasi per il dolore la giovinetta, vaga quale colonna d'argento; le rose delle gote si fecero del color della paglia, e livido fu il volto, già fulgido come la luna; il corpo snello a mo' di cipresso, quale un arco si curvò per la rancura, e vuoti di lagrime furono gli occhi lucenti.

A tutti era celato il segreto di lei, ma la fanciulla di Candahar tutto capì, e ne fece parola col re: e il re non parlò di quel segreto alla figlia, finchè non fu andata da lui.

Quando l'ebbe veduta, irato aggrottò le ciglia e le disse: « O impudica, tanto potente ti sei fatta e libera che non chiedi in questo tempo nessun mio consiglio? Dal tuo capo hai gettato la corona della virtù, dal corpo hai rimosso la veste del pudore. Non mi dici perchè tu mi vada sfuggendo per tutto questo tempo come un indolente dall'opera sua? Una volta, il vederti era agli occhi miei quale refrigerante collirio; perchè ora quel collirio è triste come fumo? Era mio pensiero tu fossi una gemma, e sei

[1] Il testo è guasto.

diventata una pietra vile. Ne ho certa scienza; eri oggetto di stima, ed ora di sprezzo. Tu credi che non conosca il tuo segreto, ma, come da un libro, io l'interpreto dal tuo volto. Perchè hai annodato la lingua con il tuo segreto, se il colore del volto dice la verità? Dianzi, le tue guance erano quale un roseto, e in quel roseto ogni rosa conquideva i cuori; ora per la mestizia avvizzirono i gigli, le rose hanno smesso il colore e si sono vestite di tristezza. Eri bella nel volto come la primavera del paradiso, ed ora non somigli che a un' aiuola disertata: un tempo la tua luce era più viva di quella del sole, oggi non hai più il fulgore d' una facella. Non sei quella che fosti, sebbene tu sii la stessa, chè un tempo eri una sola ed ora sei due. Vergogna ti ha colto da parte degli uomini, laddove gli uomini t'erano soggetti, se t'affrontavano in battaglia: nel gineceo ti sei macchiata di obbrobrio e sei sposa novella senza che io ne abbia avuta notizia. Quando la figlia è di cattivo animo, esce dalla retta via: essa se ne avvede, e la madre custodisce il segreto: egregiamente disse il savio: — Non vi siano mai figlie; se ve n' hanno, la terra sia l'unico loro giaciglio. —[1] E non mi dici chi sia lo sposo che hai nella casa, chi sia quello straniero che hai nelle stanze? Se bene la figlia è cara al padre, tuttavia gli diviene il peggiore nemico, la sua peggiore vergogna. »

Come di questa guisa ebbe parlato il re della terra, si turbò la fanciulla amorosa; gemendo dinanzi al padre gettossi, trascinò sul suolo quel seno candido come fiore, e quel volto bello come la luna. Così disse: « O tu, cui la fortuna è serva! Tu sai che da me non è mai venuta turpitudine. Se io anche appresti banchetti o attenda alle opere della guerra, non io son quella che alla famiglia porti vergogna. Tu stesso, e in mia presenza, mi desti il comando che a mio talento mi scegliessi lo sposo: e però mi sono congiunta con quel re di bella sorte che è il migliore dei re della

---

[1] Cioè, siano seppellite vive, come facevano gli antichi arabi che ne furono rimproverati da Maometto (Corano, LXXXI, 8-9). In Firdusi (*Il Libro dei Re*, trad. di Italo Pizzi), Mihrab dice che, come nasca una figlia, il meglio è sfracellarle il capo. Simigliante a questo lamento del re del Zabul è quello di Serv, re del Yemen, quando ebbe dato le sue figlie ai figli di Fredun. (Vedi: Firdusi, *Il Libro dei Re*, trad. del Pizzi, vol. I.)

terra: non è sulla faccia della terra un re simigliante, non ha un simile re la sfera dov' è il trono di Dio. »

E così i casi di Gemshid gli annoverò, quali erano. E come ebbe inteso il re, grande fu la sua letizia. Dissele: « Tu mi dài lieta novella; a l' allegrezza nuova porta tu apri per me, e per opera tua sono lieti il mio trono e la mia corona: per opera tua, ecco, la buona ventura mi dà in mano Gemshid. Or bene, sopra un cammello, al far dell' aurora, legato lo manderò alla reggia di Dahak re il quale ha detto: — Chiunque l'adduca qui in catene, avrà la mano potente per tesori e province. —

Dall' animo la fanciulla cacciò allora ogni speranza e dinanzi al padre cominciò le querele: svelse i neri capelli, e fuori dai denti fece piovere cento punte di freccia,[1] dicendo: « Non andare così ardito contro il sangue reale, perchè acquisteresti triste fama sulla faccia della terra, e in eterno sarebbe guerra dai congiunti stessi. Se hai desiderio di andartene a caccia, tu pecchi quando la preda la tolga di casa tua![2] Paventa il Signore dell' anima e della vita, perchè egli è potente e noi non siamo potenti; che se ora non ti coglie, l'effetto dell' opera tua ti coglierà con le pene del dì del giudizio. Che se è possibile a ciascuno fare il male, se fai il bene te ne viene meglio: che se è cosa buona uccidere il nemico, meglio è che esso si volti in amico piuttosto che ucciderlo. Se lui vuoi allontanato da me, tosto mi dividi dalla mia persona questo capo. »

Disse, e se ne andò con gemiti, e con lagrime, belle come margarite, spense il colore dalle guance, fiammanti come gli anemoni: di sul corpo le vesti dilacerò e diede in lamenti; poi disse: « Da quest'opera non avrai vantaggio alcuno; chiunque venga a rifugio, se lo affliggi, sarai malvagio. »

Quando il re del Zabul vide a tanto la sua figlia, si sarebbe detto che l'anima gli uscisse dal luogo suo. L'anima del padre s'accese nel volto per l'amore di lei, e le guance accostò alle guance di lei. Disse all' amata: « Farò quello che a te piace. Su d'ogni cosa il comando e il consiglio tuo avranno compimento. In favore di Gemshid e l'anima e il tesoro e i reami, dietro consiglio tuo, io cedo: non affronterò il dolore! Tu vanne, vanne e a me impetra il perdono, chè domani all' aurora verrò dinanzi a lui. »

---

[1] Cioè, le parole.

[2] Cioè, non bisogna infierire contro quelli della propria famiglia.

Partì la fanciulla e al re Gem diede la fausta novella: fu tranquillo Gem e fu fino al mattino. E quando il cielo accese il fuoco del giorno, in esso, come un indiano, arse se stesso.

XIII

Il re del Zabul va a vedere il re Gemshid

Andò dinanzi a Gem il re inclito, da lungi lo benedisse e gli portò ossequio. « Il tuo cuore, disse, sempre sia pieno di sorrisi, e in questa casa sia fortunata la tua presenza. » Levossi Gem dal luogo suo e gli fece accoglienza, così come s'addiceva; lo lodò e lo fece assidere.

« Vano, disse Gem, fu il tuo sospetto su di me se, anche da te non chiamato, mi son fatto tuo ospite. Possa tu essere come il sole che non diminuisce mai e cammina diritto, e il nemico tuo come la luna quando è diminuita. Produce buon nome levare alto il capo e beneficare gli altri. Intanto, finchè t'è possibile, calca la via della virtù, perchè la virtù è scudo contro ogni malizia: buona dovizia è fare del bene, perchè è di giovamento in questa e nell'altra vita. Di poi la luna darà baci alla tua corona e, insieme, dalla mia stirpe verrà la stirpe tua; verrà un illustre animoso e prode, e da quel rampollo uscirà un'inclita famiglia; e dalla quinta generazione nascerà un figlio, uccisore di eroi, uccisore di mostri, uccisor di leoni; che se un elefante trarrà nel campo lui, armato della lorica, sulla cervice di esso con il suo corpo toccherà l'orbe celeste. Ma io temo che, per causa della benevolenza che mi hai, un giorno ti tragga dalla retta via Ahrimane, e per desiderio di grandezza mi getti a rovina, dandomi nelle mani di quello che ha figura di alligatore, di quel nato di Devi. »[1]

A Gem disse il re: « O principe del mondo, di me tuo schiavo non avere opinione cattiva. Per Dio che fece il firmamento con le seste, creò i sette cieli e li sospese sui quattro elementi, il quale con il vento ha spianato la terra, con il fuoco l'ha aperta e con l'acqua l'ha cinta![2], finchè io viva, nulla fuori del tuo desiderio

---

[1] Dahak.

[2] Qui il poeta accenna ad una teoria fisica che dal testo non appare chiara.

cercherò, nè ad alcuno dirò il segreto tuo! Che v'ha di meglio nel mondo d'una buona azione? ed io sono giunto a questo caso. Se presso di me non è chi possa darti aiuto condecente, chi sarà quegli che ti può essere gradito e che ti si addica? e però, finchè sarò vivo insieme con la mia figlia, essa sarà tua serva ed io tuo schiavo: ma se ora non sei più quello che eri prima, presso di me sei quello di prima e anche più. Perciò rimanti qui a tuo agio, chè forse si rialzerà questa fortuna che è caduta: non rimane il mondo costante ad una sola foggia che, se la grandezza sta dinanzi, dietro è ogni iattura: molta acqua limpida s'intorbida, e il sole sorge dopo l'oscurità della notte. Qualunque male t'incolga, sii lieto, chè dopo questo male, un male peggiore potrebbe incoglierti. Triste non è chi nella sventura tien l'animo circospetto, perchè nemmeno la spensieratezza potrebbe rendergli leggiero quel dolore. Iddio[1] non ha chiuso nessuna porta, e nessuna porta meglio di quella apre i segreti di lui. Cerca la felicità e caccia la tristezza dal cuore, chè d'uno stesso giro non tornerà il cielo rotante. »

Disse questo e si levò dal cospetto del re Gemshid; strisciò il suolo davanti a lui[2] e se ne andò. Di vino e d'aloè e d'ambra e canfora secca, di panni serici, di tappeti, di monete e di muschio mandò a Gem quanto era conveniente; e una volta ogni settimana andò da esso lui.

E così Gemshid se ne stette con la fanciulla e con le tazze, sì che non un giorno passò dall'animo suo senza il compimento dei voti.

XIV

Nasce Tur figlio del re Gemshid

Nascosta se ne rimase nel suo palazzo quella fanciulla agile a mo' di cipresso, come nel cuore dei fedeli stanno nascosti i segreti affidati. E quando la fanciulla dalle guance di rosa ebbe condotto a termine nove lune, essa, fulgida come stella, di nascosto fu separata da un re: la giovinetta, bella come la luna, generò un figlio che avresti detto essere il sole che saliva nel grembo del cielo:

---

[1] Alla lettera: *il giudice senza bisogni.*

[2] Alla lettera: *il suolo del palazzo dinanzi a lui spazzò.*

per bellezza una Peri e per purezza una gemma, nella persona somigliava a Serosh [1] e nel volto al padre. Diede a quell' infiammatore dei cuori il nome di Tur, e per lui furono pieni di luce il cuore e l' anima di Gem: il re del Zabul [2] lo chiamò suo figlio e per la letizia l' anima gli balzò.

Quando la somma degli anni di lui fu di cinque, era un tesoro di magnificenza e di grandezza: tanto era ornato di beltà e di splendore che tutti erano impazienti di vederlo. Chiunque vedeva il ritratto di Gem e indi poneva mente a codesto Tur, andava dicendo: « Questo fanciullo, bello come la luna, è figlio di lui; nato da lui, però gli è somigliante! » — Se bene un uomo mantenga celato un segreto, il tempo lungo lo fa palese: una parola che è uscita dalla lingua di due persone, va diffusa tra la moltitudine. —

Fu manifesta la vicenda del re del mondo e ai grandi e ai piccoli; e quando il re del Zabul ebbe sentore di quei discorsi, a Gem disse: « Orsù, appresta il tuo provvedimento! chè se quel malvagio dalle spalle coi serpenti e dal pallido viso saprà ciò, del tutto ci getterà a rovina. Or dammi un saluto, e te ne parti; non avere cruccio per me, prendi la via: non è piccola cosa se è possibile avere salva la vita, chè quando la vita se ne va, il mondo non vale più un soldo: appresta dunque le cose tue, e poscia vanne, e vanne in un regno dove nessuno ti conosca. Può essere che la tua stella ti dia aiuto, e che umilii il cuore del tuo nemico; ma se il re Dahak, dalla mala fortuna, ci ferirà nell'anima con un giuramento per dirgli chi sei tu, supplicherò il Signore del sole e della luna, dinanzi a Dio farò il mio volto triste. »

Tosto Gem apprestò la via della fuga. — La notte salì nera, quale nube di tempesta: era una notte somigliante a pece nera, che dall'Averno aveva diffuso vapori e fumo. — [3]

---

[1] Nomine Serosh (z. çraosha, *proprie* auditor, obediens) in scriptis sacris veterum Persarum intelligendi sunt triginta quinque angeli sive genii a Deo creati, quorum triginta praesunt triginta diebus cuiusvis mensis et ceteri quinque diebus intercalaribus anni solaris, qui omnes dies etiam ex illorum nominibus nominati sunt.... (Vullers, *Lexicon* etc., s. v.)

[2] Kureng, padre di Viso di Peri.

[3] Qui il verso pare guasto.

Quando la figlia del re vide Gem triste in volto, gli disse: « Possa tu non essere triste mai! Per te questo è giorno di letizia: questo dolore perchè? Non mi dici da chi ti venga questo dolore! » E così Gem disse alla figlia del re il suo segreto: « A noi, per opera tua, questa rosa ha generato dolore: e a me conviene andare errando e di mia volontà nascondere la mia debolezza e l'inopia mia, da che è divenuto palese questo mio arcano segreto. Trema il padre tuo per la mia vita, e mi ha detto: — Ora tu vattene, tu m' abbandona, e prendi la via: non avvenga che per questo c' incolga la sventura, e che diventiamo miseri per opera del re oppressore. »

Quando quella fanciulla dal volto bello come la luna seppe ch' ella doveva separarsi dal re dal fulgido viso, dagli occhi profuse lagrime sovra le rosee gote e fu tutta in iscompiglio. A lei disse Gem: « O donna vaghissima, non aver l' anima tua nell' afflizione e nella molestia. Tale è l' opera del cielo che si aggira: v' ha il tempo della giustizia inattesa, da lui viene il tempo dell' ingiustizia. Se hai dolce fortuna, essa non è però senza pungiglione, nè vi ha cuore che dalla sua puntura non sia ferito: se in terra t' allieti con i tesori, alla fine dovrai provare il dolore. Tu dunque, o pace dei cuori, tanto non ti lagnare, chè per le troppe querele sottile qual canna il tuo corpo si farà. Non darti in questo tempo pensiero di me e sii tranquilla e contenta alle leggi di Dio: custodisci amorosamente il figlio tuo, poichè esso sarà il conforto del tuo cuore. »

Disse e si partì dalla fanciulla, fiorente quale novella primavera, e squallido per lui diventò il giardino del mondo. Non fè parola ad alcuno e da quella terra corse nel paese dell' India, e alquanto tempo vi fe' sua stanza: di là trasse poi verso la terra di Cina, e ciascuno seppe poscia quel ch' ebbe a soffrire: chè Dahak lo prese d' improvviso in Cina, e, per l' odio che gli aveva, in due parti lo segò. E della morte di lui quand' ebbe notizia la sposa, per l' angoscia piegò a modo d' un arco la persona, una volta agile come cipresso: gettossi sopra la terra lamentando Gem, con il cuore pieno di pianto, con l' anima piena di dolore. Dilacerò le vesti a brano a brano e per via della tristezza con la polvere si cosparse la testa; e disse: « O principe illustre, dove sei ora in terra ucciso vilmente? » Molti giorni essa visse senza sonno e senza cibo, e non vi fu tempo che non piangesse: quale si stette una notte, tale fu per un mese e si fe' più pallida che il colore della paglia. Alla fine

da sè stessa si uccise con il veleno per amore del marito che aveva sofferto ingiustizia.

Il mondo è facitore di frodi senza timore e senza rispetto, e d'ogni mezzo esso si vale per rapirci l'anima nostra: in ogni tempo esso tende una frode e con quella frode ci deruba della vita; questo con una ferita e con lungo patimento, quello con veleno, con dolore, con fretta; nè siamo pronti contro le frodi di lui, nè esso ha alcun riguardo a quest'anima nostra.

XV

Da Tur nasce Shedasp

Ho condotto a termine questa storia: ora voglio accingermi a cantare di Tur.

Era in quel tempo Tur senza eguali; egli aumentò la reale maestà e la magnificenza con il valore, con i banchetti, con le battaglie, con il saggio governo, con la sapienza, con la pompa e l'autorità. Nella palestra della destrezza e sul destriero della virtù toglieva la palma del valore agli eroi. Lo aveva in gran conto il re del Zabul, e assai più che un figlio lo considerava; gli diede la regia potestà e donògli robe di grande prezzo e gli diè in nozze una fanciulla della stirpe sua. Come fu trascorso alquanto tempo per l'illustre principe prosperoso e felice, generò un rampollo di re da quella fanciulla, bella come la luna: fu felice, e gli diede il nome di Shedasp.

Fausta la stella si girò sopra di lui; e non molto dopo partì Tur dalla terra, e Shedasp rimase. — Ohimè! a Tur il tempo non diè dilazione. Tale è la via di tutti, anche se forti o come pantere o come alligatori. —

Dopo che Tur se ne fu andato, Shedasp nel luogo di lui si assise, e il suo volto s' illuminò: [1] e quando fu divenuta alta la sua persona quale agile cipresso nel giardino, acquistò prestanza e gloria e fama, e l'aquila celeste distese le sue ali facendo ombra,

---

[1] Come simbolo della reale dignità questi re avevano il capo cinto da un'aureola luminosa, da un nimbo.

per reverenza, al capo di lui.[1] Poi dal Zabul il re tolse via il suo vessillo, e a lui diede il trono, ed egli scese nel sepolcro: sul trono si assise lieto Shedasp e con la sua autorità regale aprì la porta della giustizia e della grazia. I grandi del Zabul, a lui divenuti alleati, per la sua dignità di re fecero omaggio di gemme.

Dopo la morte di Kurengh, come alquanto tempo fu trascorso per l'inclito principe, dalla sua stirpe illustre gli nacque un figlio, e, secondo la costumanza dell'avo, gli diè il nome di Tevurg. Il quale, quando fu potente ed eroe e dieci anni furono passati, sopravanzò in forza il nonno ed il padre: fu sì vigoroso che nel nodo del suo laccio flessibile fiaccava la cervice degli elefanti furiosi: nessuno aveva ardire di emularlo, nè tra gli eroi alcuno pareggiava la sua clava, poichè all'altezza della luna egli sollevava la lancia, e al di là d'una montagna scagliava le frecce. — Il padre suo, un giorno sul far del mattino, volle condurre l'esercito contro il Kabul per fare la guerra. E come Tevurg ebbe visto ciò, gli prese desiderio di correre, e disse: « Io con te verrò per trattare la spada nella battaglia. »

Rispose il padre: « Questo non è consiglio buono; tu sei piccolo, e per ora non ti si addice la pugna: non anco ti si è fatta stretta la cuna; come dunque potresti stringere le barde al destriero per battagliare? a te conviene per ora giuocare alla palla e non farti pugnace sopra un destriero di battaglia. »

Piene di rossore le gote, diedegli risposta Tevurg: Sebbene io sono piccolo, è grande l'opera mia. Tu del muschio apprezzi l'odore non il colore, e, sebbene piccola, la margarita vale assai più d'una pietra: quando un piccino come me reca in opera grande valore, è migliore di cento provetti di cui l'opera sia esigua: anche se fanciullo, compirò l'opera degli uomini, e vedrai in qual modo m'atterrò alle norme della lotta. Ad un lupo, se libero, meglio è la morte, che starsene senza cibo in mezzo al gregge. Aggiungi, donde potrebbe venirmi la potenza, se bastevole per me credi la prova della palla? »

Fu lieto il padre a tali detti e al seno strinse il figlio suo. — Volle una lorica con un elmo di ferro e uno scudo di Rum; e, in-

---

[1] Avis nota, quae ossibus vescitur.... et est avis optimi augurii... genesia aquila, aquilarum maxima, nobilissima et generosa. (Vullers, *Lexicon*, s. v. Humây.)

siem con la spada, gli diede una clava gravosa e una gualdrappa per il cavallo alto come elefante, e un vessillo con un elefante nero effigiato e al disopra una fenice di rossi rubini. — Tutto questo gli diè e lo creò novello capitano. « Adducete, disse, il cavallo del principe giovinetto! »

Lo stridore dei timpani giunse fino al cerchio della luna, e l'esercito trasse alla battaglia contro i nemici. E, dalla parte opposta, il re del Kabul, da Mergh e da May [1] fece pieno il mondo di eroi forti e bellicosi.

XVI

La battaglia di Tevurg con Serend

Il re del Kabul aveva un figlio, e il suo nome era Serend; ed era tale che il colpo della sua clava diventava rovina. Gli diede una bandiera e un esercito ed elefanti e stromenti e glielo mandò incontro per ragione della battaglia. [2]

Ed ecco che i due guerrieri s'incontrarono: trassero le schiere, e la lotta cominciò. Levossi dalle trombe un clangore, e il mondo fu in ribollimento per il suono dei bronzi; il cuore dei timpani fu vinto dallo strepito e dal tumulto, e la punta dei giavellotti avrebbe ai demoni divelti anche i denti. Per via della battaglia la faccia della luna fu piena di polvere, e per la molta polvere la strozza dei pesci fu piena di terra: il paese fu pieno di eroi, bramosi di pugna, e per il sangue dei cupidi della lotta un mare dilagò. Per lo strepito dei forti fu ferito il cervello del deserto, e per la moltitudine delle anime fu chiusa la via del cielo; [3] la terra era come una barca per le onde del sangue, ora direttamente, ora precipite movendosi: tra la polvere dell'esercito la spada dei pugnaci risplendeva

---

[1] Sotto la voce *Mergh* il Vullers nota nel suo *Lexicon*: nomen urbis cuiusdam. Sotto la voce *May* dice: nomen urbis in Hindustan. Nè più oltre si dilunga il vocabolario del *Libro dei Re*.

[2] Incontro a Shedasp; Tevurg entra più tardi nell'azione.

[3] Cioè, le anime dei morti erano tante che, affollandosi, chiudevano la via del cielo.

come il riso degli Etiopi:[1] una torre era ogni elefante che correva alla battaglia, e da ogni torre andavano volando giavellotti e frecce di frassino. Gli archi avean sembianza di nubi, e loro pioggia erano diamanti:[2] la testa e il cervello di tutti erano pieni di stizza e di collera. Si sarebbe detto che l'aria seminasse anemoni e, per i colpi delle clave, piovesse succino. Per causa dei molti uccisi e dall'una e dall'altra schiera, sorse un mare di sangue e un monte di morti, nè appariva per il sangue copioso se dei battaglieri fosse veste il sangue ovvero il rubino; e quando la pugna fu divenuta terribile per gli uomini di guerra, corse impetuosa una fiumana di sangue.

In conspetto del padre andò Tevurg animoso; gli disse: « O tu pieno di virtù, o tu che hai prevalso, Serend, nel mezzo dei principi dell'esercito, quale luogo ha egli in questo campo della lotta? Quale egli è tra questi guerrieri, a sinistra o a destra? Le sue armi di guerra quali sono mai? e il suo vessillo dov'è? Che se egli è in questo luogo di lotta, di lottar bramoso, ora appunto sí che, trascinandolo, lo trarrò in basso dal cavallo! »

XVII

Serend è preso da Tevurg

A lui disse Serend: « O anima del babbo, tu sei fanciullo, e però non correre contro di lui con impeto; chè egli è uomo animoso ed è forte: deh! non avvenga che tu cada, lungi ancora dalla corona e dal trono. »

Tevurg animoso incitossi, e disse: « O illustre re di bella sposa, per il signore di questa volta azzurra, deh! fa che tu mel dica e in ciò m'asseconda. »

Gli disse: « È quello che sta nel mezzo; ha sugli omeri una asta di Rum, sull'alta sua testa rifulge il bianco vessillo, e nella sua seta sono figurati il sole e la luna. L'elmo e la cintura sono gialli, e gialla è la sua lorica, e così la gualdrappa di guerra del

---

[1] Cioè, l'aria era nera per la molta polvere; nell'oscurità le spade rifulgevano, come i bianchissimi denti spiccano sul volto nero degli Etiopi.

[2] Le punte delle frecce.

suo cavallo: tu diresti ch' egli è quale un monte di fiengreco, [1] cui il vento, sovra di esso correndo, tutto commuove. »

L' animoso alle parole del padre, come leone gettò tale un grido che dalle nubi l'acqua cadde sanguigna; incitò il suo cavallo per ragione della battaglia e costrinse le briglie del color della rosa: e quel cavallo baio, dall' unghia di pietra, corse così che nel cielo la luna fu nascosta per la polvere. Con i colpi della spada estrema, della clava e della cuspide della lancia, correva all' assalto, da tutte le parti volgendo le redini; ad ogni colpo prostrava a terra una moltitudine, ad ogni colpo faceva correre un fiume di sangue; la sua spada spaccava il cuore degli elefanti e cumuli di sangue, a mo' di tulipani, diffondeva su le terre.

Dinanzi a Tevurg quell' esercito di Turani fuggì scompigliato pavido come gregge di pecore in conspetto del lupo. Tutti li scompigliò con un impeto solo, e dal mezzo delle file fece balzare il cavallo di guerra.

Dal luogo estremo Serend vide un guerriero infuriato a modo di un devo, e sottogli un cavallo come fiera, e lui di tigrine pelli vestito. Metteva terrore, e l' elefante cadeva sull' elefante, e i cavalieri scampavano da lui per miglia e miglia. Serend incitò il cavallo, somigliante a un monte, dai piedi alati, e si mosse dal suo luogo con la clava pesante. Gli lanciò sul capo e sull' elmo ferrato la clava; oh maraviglia! chè la clava suscitò scintille sull' elmo ferrato. Tevurg, il duce, punto non fu oppresso e con tutto il vigore incitò l' aquila di guerra: gli pendeva dal braccio la clava della battaglia e con la mano possente quella scagliò là dove si connette la cintura. Dalla sella lo trascinò, lo spinse a corsa, lo menò dinanzi al padre e ai piedi glielo gettò. Così disse: « Questo dono del Kabul conserva, chè ti viene dal garzone del Zabul! D' ora innanzi dimmi pieno di virtù, non chiamarmi fanciullo, sì bene leone rubesto. »

Un' altra volta corse e fece proposito di combattere e spinse veloce il cavallo nel campo della pugna; ma quando l' esercito nemico vide il suo duce caduto a capo in giù, tutti, rivolgendo le briglie, fuggirono dal campo, i vessilli e le suppellettili tutte intralasciando e togliendosi dal campo della lotta. Tevurg e gli animosi del Zabul corsero insieme lor dietro, finchè i cavalli ebbero

---

[1] Planta cuius flos flavus similis est flori mali aurantiae et acris odoris; .... foenum graecum. (Vullers, *Lexicon* etc. s. v.)

fiaccate le unghie: fuggirono i nemici fino al lontano Kabul, ma nessuno torse le briglie dai fuggenti. E così in quel giorno molti furono uccisi l'uno sull'altro, e vi erano teste e piedi e cuori e cervella e visceri: per cent'anni, da quella pianura, di sotto la terra i lupi portarono via corpi, e cuori le iene.

Quando vittoriosi ritornarono da quel campo della battaglia, presero la via verso il Zabul. Sgomento rimase il re del Kabul della buona ventura altrui, e della battaglia di Shedasp tutti ebbero forte paura, perchè d'improvviso avrebbe potuto uccidere Serend; e l'avrebbe ucciso anche se qual prigioniero glielo avessero tratto dinanzi.

Per la sua impotenza, gravami e tributi pesanti accettò con doni infiniti. Di quelli che erano stati uccisi donò ad essi le cose e liberò il figlio e lui stesso.

Quando fu passato dopo quell'impresa qualche tempo, per Shedasp s'oscurarono il sole e la luna. Se ne andò, e il mondo rimase ricordevole di lui. Tale è il principio e il fine delle cose! Prese allora il regno Tevurg, ed egli fu potente tra i re forti.

XVIII

Nasce Shem da Tevurg e Atrith da Shem e Ghershasp da Atrith

Quando fu passato alquanto tempo per il principe, ebbe pace per lui l'età degli uomini. Gli nacque un figlio, somigliante nella bellezza a Gem, e quell'animoso gli diede il nome di Shem. Un solo giorno era per lui come un anno intero, ed era potente con la clava di legno e di ferro. E dopo che il tempo fu passato anche per lui, e sul suo capo si fu aggirata la luna e gli astri, allora da Shem venne alla luce Atrith, e la maestà reale da lui rifulgeva.

Per la forza e per il corpo e per il volto e per l'altezza e la cervice, Atrith non aveva eguali tra gli illustri. Quando il giovine ebbe passato alquanto tempo, nuovo costume fu quello della corona e del trono, dacchè Tevurg l'inclito e Shem il forte ambedue resero l'anima a Dio. Così è: manifestamente e di nascosto, con nessuno questo mondo attende alle promesse.

Poscia che furono scomparsi dal mondo e Tevurg e Shem, quale erede Atrith ebbe la signoria: cinta la corona, sul trono reale

si assise, e si diede al bene e alle opere liberali. Sempre la sua stella gli era di guida, e sempre aumentava la sua grandezza. Riempì il tesoro con il tesoro dei re, e, secondo la costumanza, fu suo il trono dei grandi. Avuta piena potestà in ogni atto dalla fortuna, il cielo gli diede un inclito figlio; e con quel figlio aumentò la sua pace e felicità.

A quel felice diede il nome di Ghershasp: per la bellezza del volto e la prestanza del corpo di quell'animoso attonita fu la moltitudine. Nel primo giorno era come di un anno, e nel primo anno d'età era cresciuto come di dieci anni; il suo petto era come quello d'un leone, ed il suo viso colorito come il sangue: le due braccia erano somiglianti alle cosce d'un cammello: alto della persona e robusto nel braccio, era sottile nei fianchi e valido negli omeri; conforto del cuore di Atrith, re del Nimruz, era per i forti eroi qual è il cielo, era luce della terra. Con tanta cura l'andava allevando la nutrice che non aveva mai bisogno alcuno.

Quando fu sazio di latte, animoso e forte corse dalla cuna ad un cavallo di nero colore; d'una lorica fè suo vestimento invece che della seta, e al braccio l'arco adattò insieme con la clava e con le frecce. Invece del cibo e del sonno cercò lotte e battaglie, invece del seno della nutrice, leoni e pantere. Giunto verso gli anni dieci, la sua statura s'ergeva fino al cerchio della luna: tanto era cresciuto in valentia e in forza che sotto di sè avrebbe piegato con un colpo di pugno un elefante: se andava alla lotta e alla gara equestre, non v'era alcuno simigliante a quell'inclito. Quando su questo cielo, orbita ornata di gemme, furono trascorsi anni diciannove, egli era sì forte, che se avesse posto mano alla spada, avrebbe messo in fuga dinanzi a sè un leone furente: lanciava la destra, e per i piedi afferrava un elefante in corsa e lo prosternava al suolo: per la battaglia aveva una lancia ferrea di cento cubiti, e per bere nei banchetti una tazza di dieci misure; con il colpo dell'asta suscitava il fuoco, con un sol colpo di lancia trapassava dieci loriche: nella pugna afferrava gli eroi per la cintura, e li gettava a terra dall'alto della sella: se un elefante avesse dovuto trasportarne la clava e l'elmo e la lorica, non l'avrebbe tollerata più di due miglia: che se il suo laccio avesse scagliato in un monte, questo avrebbe divelto, incitando il cavallo. Molte volte fu vittorioso contro poderosi eserciti, e molti illustri egli abbattè; e per paura di lui, nessuno osò portar danno contro di Atrith battagliero.

E così cominciando da Tur fino a che nacque Ghershasp, passarono direttamente ottocento anni. I grandi di questa stirpe che nacquero da Gem, tutti furono antenati di Rustem. Quando Ghershasp fu divenuto potente, la punta della sua lancia oltrepassava il cielo: e tanto tra i giovani quanto tra i vecchi era continuo il discorso intorno a Ghershasp.

Nella terra d'Irania e nella terra di Turania sempre sia con benedizione il nome dell'eroe.

VITTORIO RUGARLI.



MI-TZE

—

Part II

L'AMOUR UNIVERSEL

I

Le Saint regarde le bon gouvernement du monde comme son affaire essentielle. Il doit savoir d'où s'élèvent les troubles, autrement il ne saura pas comment y mettre ordre. Il en est de lui comme d'un médecin qui veut triompher de la maladie d'un homme, il doit en connaître la cause pour pouvoir la guérir.

Le Saint doit donc considérer d'où naissent les troubles et comment ils s'élèvent. Leur cause est dans le manque d'amour mutuel. Quand un ministre ou un fils n'a point le respect amoureux de son prince ou de son père, il y a ce qu'on appelle désordre. Ce fils s'aime et n'aime point son père; ainsi il nuit à celui-ci et garde tous les avantages pour lui même. Il en est de même d'un frère cadet qui n'aime point son aîné; d'un officier qui n'aime point son prince; ils leur nuisent et n'avantagent qu'eux mêmes. C'est un désordre. D'autre part si le père manque d'affection pour son fils, un aîné pour son frère cadet, un prince pour son ministre, c'est ce que le monde appelle désordre; ce père, ce frère, ce prince s'aiment eux-mêmes et non leur fils, frère ou ministre: ils nuisent à ceux-ci et ne pensent qu'à leur propre avantage.

Tout cela provient évidemment du manque d'amour mutuel. Ceci s'applique aux voleurs, aux brigands. Les voleurs aiment leur propre maison et non point celle des autres, c'est pourquoi ils dépouillent celles-ci pour avantager les leurs. Les brigands aiment leur propre corps et non point ceux des autres qu'ils font périr. Tout ceci est encore dû à ce manque d'amour mutuel qui est cause que les Ta-fou portent le trouble dans les familles les uns des autres et

les princes dans les états. Ils n' aiment que les leurs et troublent les autres pour avantager leurs familles ou leurs royaumes.

Voilà tous les troubles qui se produisent dans le monde et qui tous proviennent du manque de charité mutuelle. Si dans ce monde tous s' entraimaient universellement, si les hommes aimaient les autres comme eux mêmes, si les pères, les frères et les princes considéraient leurs enfants, leurs frères, leurs sujets comme leur propre personne et détestaient tout acte manquant d'affection, de bienveillance, ceux-ci cesseraient d' être, sans aucun doute.

Si les voleurs, les brigands considéraient les maisons, les personnes des autres comme les leurs propres, ils ne les pilleraient point, ils ne les attaqueraient point. Si les Ta-fous et les princes regardaient les familles, les royaumes des autres comme les leurs, ils ne les troubleraient point, ils ne les attaqueraient point.

Si tous s'aimaient ainsi mutuellement, il n'y aurait point de guerres entre états, point de luttes, de troubles entre les familles; il n' y aurait ni voleurs, ni assassins. Princes, sujets, pères et fils tous pratiqueraient la piété, la charité, et en ce cas le monde serait dans un ordre parfait. C'est pourquoi les saints estiment que le bon ordre de ce monde est leur affaire essentielle ; pourraient-ils ne point entraver les haines et provoquer l'affection? Ainsi l'affection mutuelle est la cause de l'ordre et l' aversion est celle du trouble.

C' est pourquoi le Maître Mi-tze disait: il est nécessaire d' exciter dans les coeurs l'amour des hommes.

II

(*Chapitre XIX*)

Le Maître Mi-tze disait : Ce que les hommes bienveillants considèrent comme leur affaire propre c' est de favoriser ce qui est utile au monde et d' écarter, de rejeter tout ce qui peut lui nuire. Cela étant, qu' est-ce qui est avantageux ou nuisible pour le monde?

Mi-tze dit: que les états guerroient entre eux, que les familles empiètent l' une sur l'autre, que les hommes s' entretuent, que les princes et les sujets soient sans bienveillance ou fidélité, les pères et les fils sans affection ou piété filiale, les frères sans harmonie, sans concorde, c' est ce qui nuit au monde. D' où proviennent ces maux, ces nuisances? Du manque d' amour mutuel.

Les princes ne sachant aimer que leurs états et non ceux des

autres, ne craignent pas d'agrandir les leurs aux dépens des autres royaumes. Par le même sentiment les chefs de famille élèvent la leur au détriment des autres, les hommes favorisent les intérêts de leur corps en donnant la mort aux autres.

Ainsi les princes, ne s' aimant pas l' un l' autre, se livrent des batailles rangées, les chefs de famille usurpent l' un sur l' autre; les hommes se volent, se tuent l'un l'autre. Les pères et les fils sont dépourvus d' affection et de piété filiale, comme les frères de concorde et d' harmonie.

Enfin les hommes en général manquant d'amour mutuel, le fort dépouille le faible, le riche méprise le pauvre, le grand se joue du petit, le rusé trompe l' inintelligent.

Ainsi tout ce qui naît en ce monde de calamités, de dommage, de haine, de ressentiment, tout provient du manque d' amour mutuel. C'est pourquoi l'homme au coeur généreux et bon le réprouve.

— Le réprouver est bon, mais comment le corrigera-t-on ?

— Par l' amour réciproque de tous, et par la règle établie des bienfaits mutuels, échangés.

— Comment cela se fera-t-il?

En considérant le royaume, la famille, la personne des autres comme les siens propres. Alors plus de batailles entre princes, plus d' usurpation entre les familles, plus de brigandages entre les hommes, plus de mépris du petit ou de tromperie à l'égard de l' ignorant. Ainsi on empêchera les calamités et les haines de se produire. C' est ce que l' homme généreux loue hautement.

Il en est bien ainsi, si l'amour mutuel est général ; ce sera un grand bien. Mais c' est chose difficile en ce monde, et pourquoi ?

C'est que les lettrés et les Kiun-tze n' en comprennent pas même les avantages et n' en distinguent pas la cause. Maintenant on acquiert du renom en assiégeant une ville, en livrant des combats, en se faisant tuer. Tout le monde estime ces choses comme pénibles; mais si le souverain en a du plaisir, alors les gens instruits comme la foule savent le faire.

Combien plus serait-il facile de s' aimer mutuellement et de se rendre service ?

Les gens qui aiment les autres trouvent correspondance: on les aime en retour. Aux gens qui rendent volontiers service on rend volontiers des services égaux; mais la haine répond aussi à la haine et le mal au mal fait. Qu' y a-t-il de malaisé à cela?

Rien si ce n'est que les princes ne gouvernent pas par ce principe et les lettrés n'agissent point de cette manière.

Wen Kong de Tsin[1] aimait que ses officiers fussent mal habillés. C'est pourquoi ils portaient tous des peaux de moutons, des ceintures de cuir et des bonnets de taffetas. Ainsi ils venaient à l'audience du prince et sortaient ainsi circulant autour du palais. Le prince l'aimait ainsi et les officiers le pratiquaient de cette manière.

Ling-Wang de Tchu aimait que ses officiers eussent la taille[2] fine. Aussi s'étaient-ils fait une règle de ne prendre qu'un repas par jour. Ils tenaient leurs côtes en aspirant pour mettre leur ceinture et s'appuyaient contre le mur pour se lever. En un an ils devenaient noirs d'épuisement. Et pourquoi faisaient-ils cela? parce que cela plaisait à leur prince.

Le roi Keu-tsien de Yue aimait la bravoure en ses officiers et les formaient conséquemment. Un jour il les réunit; puis après avoir fait mettre le feu à un vaisseau, il leur cria: tous les trésors de Yue sont dans ce vaisseau (sauvez-les) et lui-même battit le tambour. Les officiers entendant le roulement du tambour coururent en foule au vaisseau, traversèrent le feu et y périrent; plus de cent y restèrent quand le roi fit battre la retraite.[3]

Mi-tze dit à ce sujet: manger peu, porter des mauvais vêtements, se livrer à la mort se font pour acquérir de la gloire, tout difficile qu'il est de le faire. Combien n'est-il pas préférable de s'aimer, de se rendre service mutuellement ?

Celui qui aime ou sert les autres sera traité de même ; haïr et nuir attirent également un traitement semblable. Qu'y a-t-il de difficile? Rien, si ce n'est que les rois ne veulent pas gouverner et les officiers ne veulent point se conduire de cette manière.

Les Kiun-tze de nos jours disent que c'est bien, mais que l'amour mutuel de tous est chose difficile, impraticable même ;

---

[1] Prince tyrannique ; régna de 779 à 744. Hoei-nan-tze en parle de cette manière.

[2] *Yas* (146-43) Hoei-nan-tze *yäs* (130-29). Le Han-shu-tchu ajoute qu'à cause de cela beaucoup dans son royaume souffraient de la faim.

[3] D'après le *Tai-ping yü Kien*, c'est à son palais que le prince fit mettre le feu.

c'est comme de traverser le Ho et le Tsi [1] en portant en main le mont Tai-shan. Mais Mi-tze leur répondait: Cette comparaison est mauvaise. Traverser ces fleuves en portant en main cette vaste montagne c'est au-dessus des forces humaines; cela ne s'est jamais fait en aucun temps.

Mais il en est tout autrement de nos deux principes.

Jadis les saints rois les pratiquaient. Ainsi lorsque Yü gouvernait le monde et le mit en ordre parfait; à l'Ouest, il fit couler les eaux du Sun-hoang [2] dans le flots du Ho occidental [3] et du Jhuteou. Au nord il endigua la source et fit couler les eaux du Ku [4] et puis le Heu-tchi-ti [5] et creusa le canal du Fu et de ses branches. [6] Il éleva la haute côte du Ti-tchu. [7] Il fit tailler la porte des dragons [8] pour avantager les peuples de Yen, Tai, Ku, Mi et du Ho occidental. A l'est il draina les marais de Lu fang et de Meng tchu [9] et fit couler leurs eaux en 9 canaux, afin de diminuer et régler les eaux de l'est et avantager les peuples du Ki-tcheu. Au sud il forma le Kiang, le Han, le Hoei, le Zhu, le cours du Tong-Lao [10] et le creux des 5 lacs pour l'avantage des peuples de King, de Tsu, de Yue et des barbares du midi. [11]

---

[1] *Tsi* (85-12). Il faut (d'après le Com.): *Tze*, rivière qui sort à l'ouest des montagnes du Yuen-Kien-hien.

[2] Nom inexpliqué.

[3] A la limite occidentale du Shen-si.

[4] Legge prend ces mots pour des noms propres. Il fit le Tang-yuen et le Ku.

[5] Inexpliqué.

[6] Legge: le Teu du Fu-tu. Aujourd'hui au Fau-tchi-hien.

[7] D'après le Shui-King, le mont To tchu se trouve à l'est du Ho, au Ta-Yang hien. Au nord est le Shen-shi-hien à 5000 lis au milieu du Koang-ho dit le Ti-tchi.

[8] Ouverture dans les montagnes à l'est du Ho au Pi-shi-hien d'après le Shui-King.

[9] Le premier *tchi* semble déplacé: Lu-fang, aujourd'hui Ta lu au Keu lu hien. — Le Meng-tchu est au Shantongau N-O. de Yu-tshing-hien.

[10] Cours d'eaux de l'Est. On ne sait ce qu'ils font ici.

[11] Le Kiang, le Hoei et le Zhu coulent dans le King tcheu, les cinq lacs sont dans le pays de Yue.

Ceci indique les travaux de Yü, son oeuvre. Je veux qu'on agisse ainsi universellement. [1]

Lorsque Wen-Wang gouvernait les regions de l'Ouest, il brilla dans les quatre régions du monde comme le soleil et la lune. Sous lui il n'y eut pas de grand état opprimant des petits, plus d'abandonnés, d'isolés veufs ou orphelins insultés par le nombre; plus de tyran, brigand enlevant au cultivateur [2] ses grains ou ses animaux domestiques. Le ciel abaissa ses regards [3] sur la bonté de Wen-Wang. [4] Aussi, sous son règne, les vieillards sans enfants même achevèrent heureusement le temps de la vie. Les abandonnés privés de frères, de parents eurent d'heureux rapports avec les hommes au milieu desquels ils vivaient; les enfants orphelins de père et de mère purent grandir heureusement grâce au soutien, au secours qu'ils trouvèrent.

Ce fut là l'oeuvre de Weng-Wang dont je voudrais retablir aujourd'hui la pratique générale. [5]

Wu-Wang jadis perça le mont Tai. Les annales portent: Le mont Tai a une route (qui le traverse). Le roi Tcheu descendant du premier ancêtre eut à coeur cette grande oeuvre. Ayant trouvé des hommes au coeur généreux j'ai procédé à ce travail pour honorer les Shang, les Hia, les peuples Man, I, Tchao et Hio. [6] Bien que j'aie mes parents tcheus, ils n'égalent pas les hommes de coeur. Si le monde a quelque faute c'est moi seul qui en suis responsable.

III

(*Chap. XVI*)

Mi-tze disait: Les hommes de coeur généreux doivent s'appliquer à ce qui procure le bien du monde et écarter ce qui lui nuit. Mais pour le bien faire il faut savoir ce qui est le plus nuisible maintenant. C'est ce qu'il expliquait en ces termes:

---

[1] Yü a travaillé pour tous avec affection et zèle. Ainsi tous doivent agir. Legge supplée: amour universel.

[2] Au récolteur de moisson d'après le Shwo-wen.

[3] Han Shu: Wu-ti-ki.

[4] Legge.

[5] Les races barbares des quatre régions de l'empire.

[6] Fait inconnu. Le commentaire est muet.

Le grand mal c'est qu'un grand état opprime un petit, qu'une famille en trouble une autre, que le fort violente le faible, que le nombre écrase l'isolé, que le rusé trompe le simple, que le grand se joue du petit. [1]

C'est aussi que le prince soit sans bienveillance, et le sujet sans fidélité, les pères sans affection et les fils sans piété. Maintenant les petits, les pauvres eux-mêmes emploient le glaive, le poison, l'eau et le feu pour s'entre-détruire. C'est aussi un grand mal.

Recherchons maintenant la racine, la source d'ou proviennent ces maux. Est-ce de ce qu'on aime et sert les autres? Non certainement. Mais de ce qu'on haït et nuit.

Distinguons encore: haïr les autres, leur nuire, cela vient-il d'un sentiment général ou de distinction faite entre les hommes? De la distinction sans doute et de cette distinction proviennent tous les maux. Cette distinction est donc condamnable.

Mi-tze disait: Celui qui blâme les hommes doit pouvoir les changer; s' il ne le peut, il agit comme celui qui sauve de l'eau en jetant dans le feu.[2] Ce blâme inutile ne doit point se faire. C' est pourquoi Mi-tze disait cela.

Mi-tze disait encore. Par le principe de l' universalité changer, corriger la distinction, c' est rendre universel. Comment peut-on faire cela ?

Si l'on favorise le royaume des autres comme le sien propre, y aura-t-il quelqu' un qui élèvera le sien pour attaquer ses voisins? non; on agira en ceci comme pour soi-même.

On agira de même pour les fiefs, les familles, les personnes; personne n' attaquera les fiefs, ne troublera les familles, ne nuira à la personne d'autrui. Sera-ce là alors un mal ou un bien pour le monde?

Ce sera le plus grand bien et ce bien ne naîtra pas de la haine, de la nuisance, mais de l' amour d' autrui, du désir de lui être utile.

Cela proviendra de l' universalité de l' amour et non des dis-

---

[1] Ici se trouvent les deux mots *gin yü* que Legge croit devoir effacer. A la fin de la phrase suivante il y a *yeu yü* qui semblent correctes, mais, chose singulière, le commentaire veut qu'on lise *gin* comme ici. La seconde façon nous paraît préférable.

[2] Var. du feu en jetant dans l'eau.

tinctions, des acceptions de personnes. C'est pourquoi Mi-tze disait: L' universalité (de l' amour) c' est ce qui doit être.

Nous avous énoncé précédemment [1] ce principe.

L'essence de la bonté est de s'appliquer à favoriser les intérêts du monde et à écarter ce qui peut lui nuire; nous avons établi cette base que l' amour universel produit le plus grand bien pour ce monde et que les acceptions de personnes sont ce qui lui est le plus funeste. C' est pourquoi Mi-tze condamnant les particularités et approuvant l'universalité de la charité, se montre, en ses deux parties comme les côtés d'un carré, droit et juste.[2]

Si nous cherchons le moyen correct de procurer le bien du monde et que nous prenions comme tel l'amour universel, alors les yeux et les oreilles devenus perspicaces verront, entendront les uns pour les autres et se gouverneront les uns les autres. Les gens devenus sages s'instruiront, s'avertiront mutuellement.

Ainsi les vieillards, même sans épouses ni enfants, trouveront appui et entretien pour achever leurs jours; les enfants orphelins auront un soutien qui leur permettra de grandir heureusement et d'accomplir leur sort.

Mais l'on n'estime pas l'amour universel comme vrai et rectificateur du monde (et cause de ces biens). De là tous les maux. On ne comprend pas pourquoi les lettrés entendant parler de l'amour universel le réprouvent. Leur langage n' est pas logique, car ils le reconnaissent comme bon et utile, mais ils demandent comment on pourrait le mettre en pratique.

A cela Mi-tze répondait: le pratiquer et ne pouvoir réussir c'est chose funeste, il faudrait alors le condamner. Mais comment serait-ce bon si on ne pouvait le pratiquer?

Prenons deux lettrés: l'un admet les acceptions de personnes, l'autre l'universalité de la charité. Le premier dira: comment pourrai-je traiter la personne de mon ami comme la mienne et comment les parents de mon ami comme les miens?

Conséquemment en sa conduite [3] voyant son ami souffrant de

---

[1] *Hiang* explique par *nang* précédemment (R. 72, 17) par Tcheng Kiun dans son commentaire de l' *I-li.*

[2] Var. *ping.*

[3] Quand il a reçu cette leçon et se retire pour retourner à sa vie ordinaire. C'est le terme consacré.

la faim, il ne lui donne pas à manger; le voyant percé de froid, il ne le vêtit pas; malade, il ne le soigne pas; mort, il ne l'enterre pas. Tel est le langage, telle est la conduite de l' homme à distinctions. Ceux de l' autre sont tous différents: « Comme je l' ai appris, dira-t-il, le lettré distingué en ce monde traite la personne, les parents de son ami comme les siens propres, ainsi il peut être un lettré distingué en ce monde. C' est pourquoi il nourrit son ami affamé, le vêtit quand il a froid, le soigne malade, et l' enterre quand il est mort.

Tels sont le langage et la conduite de ces deux hommes bien différents, tout opposés même, se condamnant l' un l'autre.

Supposons qu'ils soient convaincus et agissent en conséquence, que leurs actes et leurs paroles concordent comme les deux parties d' un sceau, qu' ils n' agissent qu'en vertu de leurs paroles, et examinons plus en avant. Supposons une vaste plaine, un large champ et dans ce champ un officier portant la cuirasse et le casque,[1] marchant au combat et ne sachant s' il en sortira vivant ou mort, ou bien un envoyé d'un prince, d'un grand devant aller au loin et revenir et ne sachant s' il atteindra son but et reviendra ou non; voyons ce qui lui arrivera. Confiera-t-il ses parents, sa femme et ses enfants aux soins de celui qui pratique l'amour universel ou du particulariste? Je sens que ce sera au premier. Il n'y a au monde ni homme, ni femme assez stupide pour ne point les remettre à l' homme de charité universelle quand bien même il blâmerait son principe. Le désapprouver ainsi en paroles et l' accepter en ses actes c' est mettre son langage en opposition avec sa conduite.

Comment se fait-il donc que tous les lettrés le blâment dès qu'ils l' entendent énoncer? Leur langage est donc faux.

Mais ils ajoutent: on peut le suivre pour choisir un officier, mais pas pour choisir un prince.

Prenons un double exemple. Supposons un prince particulariste et un autre universaliste. Le premier dira: Comment pourrais-je traiter mes sujets comme moi-même?

Or parler ainsi c'est réprouver les sentiments naturels de l'homme. La vie de l' homme sur cette terre ne dure qu'un instant. C' est comme la course rapide de chevaux attelés passant devant

---

[1] Suppléer *yü*.

une ouverture [1] et disparaissant. Suivant ce principe, ce prince ne nourrira pas son peuple affamé, ne le vêtira pas au froid, ne le soignera pas malade, n' enterrera pas ses morts.

Tout différents seront le langage et les actes du prince universaliste. Comme je l'ai appris, dira-t-il, le prince éclairé de ce monde met les intérêts de son peuple avant les siens et c' est ainsi qu' il doit être sage, éclairé; il nourrit, il vêtit, il soigne son peuple quand il souffre de la faim, du froid ou des maladies, il enterre les morts. En ce cas, comme il a été dit plus haut, le peuple souffrant de ces divers maux choisira sans doute le second comme souverain et non le premier. Le monde s' il n' est composé d' insensés, hommes ou femmes, bien qu' il réprouve le prince universaliste, préfèrera celui là, les actes contredisant les paroles. Pourquoi les gens instruits agissent-ils de la sorte? C' est qu' ils considèrent la pratique de cette charité universelle comme aussi difficile que de traverser les grands fleuves en portant le mont Tai dans la main.

Mi-tze répondait à cette objection: Traverser le Ho, le Kiang avec le Tai-Shan dans la main cela n' a jamais été possible; mais s' aimer, se servir mutuellement c'est ce que, depuis le temps des anciens saints, six rois ont su faire.

Comment le sait-on?

Mi-tze: Je n' ai point vécu de leur temps, je n' ai point entendu leurs paroles, ni vu leur extérieur. Mais leurs descendants savent ce qu' ils ont fait par les livres écrits sur le bambou ou l' étoffe, par les inscriptions sur le métal et la pierre, par les gravures des plats et des vases, qu' ils ont laissés et qui nous ont été transmis. Le grand discours porte: Le roi Wen répandit sur les quatre régions du monde, sur l'Occident un éclat semblable à celui du soleil et de la lune.[2] Ce qui veut dire que la charité universelle de Wen-wang fut immense, qu' elle rayonna sur le monde sans aucune pensée d' égoïsme.

Telle fut la charité universelle de Wen-Wang. Bien que Mi-tze dise simplement ici que les universalistes prirent modèle sur Wen-Wang. Ce n'est pas seulement le discours de Wen-Wang qui en

[1] Kih (170-10) fente, interstice.

[2] Ta-Shi (Shu-King V. I, p. 1, 5 ss.) Le texte porte: moi Wen, je brille comme le soleil et la lune, je répands un éclat sur, etc.

témoigne mais celui de Yü également: Vous tous, dit-il, ici réunis, écoutez mes paroles :[1] Ce ne sont pas seulement les gens grossiers qui osent exciter aux troubles;[2] stupide ce prince de Miao a besoin des châtiments du ciel pour se corriger. Ainsi je conduirai vos armées, je les dirigerai pour châtier ce prince coupable.[3]

Si Yü châtia le Miao ce ne fut point pour augmenter ses richesses et sa grandeur, pour centupler ses biens, ses émoluments, ni pour réjouir ses yeux et ses oreilles mais pour procurer le bien du monde et en écarter tous les maux. Ainsi Yü fut universaliste. Mais il ne fut pas seul, bien que Mi-tze parle simplement de lui. Les paroles de Tang témoignent du même sentiment.

Tang dit en effet:[4] moi Li, jeune fils, j'ose offrir une victime parfaite et annoncer au Souverain du ciel qui est au-dessus de nous.

Voici qu'une grande sécheresse, œuvre du ciel, est survenue; je ne sais point cependant m'être rendu coupable devant les puissances supérieures ou inférieures.[5] Le bien accompli, je n'osai point le laisser dans l'ombre; le mal, je n'osai point le laisser impuni. Ceci est inscrit dans le cœur du souverain suprême.[6]

Si quelque lieu de l'univers est souillé d'une faute elle retombe sur moi; mes fautes à moi, si j'en commets, n'atteignent point le monde.[7]

Ainsi parlant Tang fut élevé au rang de fils du ciel, il posséda l'empire entier et ne craignit point de se considérer comme une victime offerte pour honorer, implorer Shang ti et les esprits célestes ou terrestres. Ainsi Tang eut l'amour universel.

Mais cet exemple de Tang donné par Mi-tze ne finit pas

---

[1] Ibid. II, 2, 20. Le texte a *ming*; ici c'est *yen*.

[2] Cette phrase n'est point dans notre Shu-King, non plus que les mots « a besoin » etc.

[3] Les termes du Shu-King sont tous différents.

[4] Shu-King IV, 3, 4. Les quatre premiers mots sont dits autrement qu'ici: la phrase « j'ose offrir, etc. » manque au Shu.

[5] *Shan hia*; le Shu a: les esprits supérieurs et inférieurs.

[6] Le Shu-king n'a point cela. Les deux textes sont fort différents.

[7] Tout ce ci est encore un peu différent du texte du Shu, mais sans divergence notable: Voir Shu IV, 3, § 8. Cfr. Lün-Yü, XX, I.

la série. Les Odes de Tcheu nous en donnent d'autres encore. Ainsi nous y lisons:

La voie des rois est large, vaste
Sans déviation, sans partialité.
Cette voie est parfaitement plane
Sans particularité, sans déviation.
Elle est droite comme un trait
Et douce comme une pierre de touche.
Le Kiun-tze la suit, la foule;
L'homme vulgaire la contemple avec respect.[1]

Ce dont je parle n'est-ce point ce que l'on appelle cette voie?

Jadis Wen et Wu, justes et d'une impartialité parfaite, récompensaient les sages et punissaient les méchants sans faire acception de parenté, ni de la personne même des frères. Ils étaient vraiment universels. Aussi Mi-tze les donnait comme modèles. Pourquoi donc les hommes qui entendent parler d'amour universel le réprouvent-ils? Ils ont évidemment tort. Cependent ils insistent et disent: Ne point chercher sincèrement le bien de ses parents mais leur nuire, est-ce la piété filiale?

Mi-tze répondait: Essayons d'examiner la chose à fond. Je ne saisis pas bien ce qu'on prend pour règle de la piété filiale.

Un bon fils désire-t-il que l'on aime et favorise ses parents ou qu'on les haïsse et leur nuise? Il est évident qu'il préfère qu'on les aime. Que ferons-nous donc d'abord pour obtenir ce résultat? Avant tout nous aimerons et servirons les parents des autres et ceux-ci me rendront en retour d'aimer et de servir les miens. Ainsi se fait cette réciprocité, un fils pieux ne peut donc se départir de commencer par aimer les parents des autres.

Si l'on pense que cette conduite peut être accidentelle mais non d'un principe général, examinons les livres des anciens rois. Voici comment en parle le Ta-ya:

Point de paroles auxquelles on ne réponde
Point de vertu que l'on ne récompense
Il me jeta une pêche,
Je lui rendis une prune.[2]

---

[1] Comme un objet sacré.
[2] Shi-King III. 3; II. 6.

Cela veut dire que celui qui aime est aimé, que celui qui hait est haï. Aussi l'on ne comprend point que les lettrés repoussent l'amour universel. La cause en est qu'ils le jugent difficile à pratiquer. Mais il y a eu des actes bien difficiles qui ont cependant pu être faits. On a vu comment les officiers de King se privèrent de nourriture pour plaire au roi Ling. C'etait bien difficile; cependant ils l'ont fait. Avant qu'on ait dépassé le temps d'une génération, le peuple peut être transformé et être efforcé d'imiter les chefs (et pratiquer ainsi à leur exemple l'amour universel). On a vu comment les officiers de Yue se jetèrent dans le feu et y périrent pour plaire au roi Keu-tsien. Ils ne se retirèrent que quand le tambour eut cessé de battre. On peut vraiment dire que ces officiers étaient faciles à émouvoir, à faire agir.[1] Certes se jeter dans le feu était chose difficile. Ces officiers l'ont su faire toutefois. Après une génération le peuple pourrait avoir appris à imiter ses chefs.

Jadis Wen-Kong de Tsin aimait les habits de toile de chanvre. Alors tous les officiers prirent des vêtements de cette étoffe, des peaux de béliers, des bonnets de toile et des sandales de chanvre grossier. Dans cet accoutrement ils venaient à l'audience princière et traversaient la cour. Ce n'était pas facile sans doute; ils le faisaient cependant parce que cela plaisait au maître. Encore une fois en une génération le peuple aurait appris à imiter ses chefs. A côté de cela s'aimer mutuellement, s'entr'aider sont choses faciles et pleines d'avantages incalculables. J'estime que tout vient de ce que les chefs ne s'y plaisent pas. S'ils y prenaient plaisir et excitaient le peuple à le pratiquer par des récompenses, des louanges comme par des châtiments, les hommes en viendraient bientôt à s'entr'aimer, à s'entr'aider et s'y porteraient naturellement comme le feu monte et l'eau descend sans qu'on puisse les arrêter, leur opposer une digue.

Ainsi l'amour universel est le principe des saints rois, et ce qui donne paix et bonheur aux rois, aux princes et aux grands, ce pourquoi le peuple a le vêtement et le vivre en suffisance. Aussi le Kiun-tze n'estime rien tant et le pratique. Par lui le prince est bon, bienveillant et le sujet fidèle, les pères sont affectionnés et les enfants pieux; les aînés sont aimants et les cadets respe-

[1] D'après le Yü-pien: Cela indique quelle était leur crainte.

ctueusement dévoués. Il n' est rien que le Kiun-tze désire plus que tout cela ; il ne peut d'empêcher de pratiquer cet amour. C'est le principe des saints ; c'est le plus grand avantage du peuple.

XVII

Condamnations des Agressions

Si quelqu' un entre dans le jardin d' un autre et y vole des pêches et des prunes et que le public l' apprenne, on le blâmera hautement et les chefs le saisiront et le puniront. Pourquoi ? parce qu' il 's' est avantagé lui-même en nuisant aux autres.

En outre si quelqu'un s'empare des chiens, porcs, coqs, etc., d' un autre, cela est injuste et pire que l'acte du premier. Pourquoi ? parce qu'il nuit ainsi aux hommes beaucoup d'avantage, il témoigne une (plus) grande méchanceté, il commet un acte plus coupable et préjudiciable.

Si le voleur s' introduit dans les écuries et vole des chevaux ou des boeufs d'autrui, cet acte est encore plus injuste. Pourquoi ? Parce que c' est contraire à l' humanité et à la justice beaucoup plus encore que le vol de porcs, chiens, etc. ; par là il nuit bien plus encore.

Tuer un innocent, lui enlever [1] ses habillements, s'emparer de ses armes c'est un crime bien plus grand que de ravir des chevaux ou des boeufs. Le motif en est le même que le précédent.

Tout Kiun-tze de ce monde connaît cela et blâme ces actes en les qualifiant d' iniques.

Mais si l' on attaque et dépouille un état, alors on ne sait plus que c' est blâmable ; on loue cet acte, on le qualifie de droit. Est-ce là savoir distinguer le juste de l' injuste ?

Tuer un homme est considéré comme un acte inique, c'est un crime capital. Conséquemment en tuer dix est dix fois plus inique, c' est dix crimes capitaux. En tuant cent, c' est cent fois autant. Tous les Kiun-tze savent cela et condamnent ces actes iniques. Mais si l'on en vient au crime le plus coupable, attaquer un état, alors on n' en sait plus rien et cela devient justice. Aussi on écrit ces faits pour les transmettre à la postérité. Si l' on savait que c' était une injustice, comment la raconterait-on dans les li-

[1] = t'o (64, 5) arracher.

vres historiques destinés aux âges futurs? Si un homme voyant un objet noir le disait noir et voyant beaucoup de noir le disait blanc, il ne saurait plus distinguer le blanc du noir.

De même si goûtant un objet un peu amer, il le trouve tel, et goûtant un autre très-amer, il dirait qu'il est doux; il ne saurait plus déterminer son goût.

Ainsi si un acte accessoire est qualifié d'injuste et qu'un acte plus grave, l'attaque d'un état, est jugé équitable; si jugeant bien d'un acte particulier on ne sait point apprécier un acte d'une si haute importance et qu'on le loue, comment distinguera-t-on encore le juste de l'injuste? Ainsi on le saura, la conscience du Kiun-tze sera troublée, erronée.

CHAPITRE XVIII

Blame des guerres offensives.

II

Mi-tze dit; jadis les rois, les princes, les grands gouvernant les états et les familles, désiraient profondément que l'on ne louât qu'avec circonspection, qu'on récompensât et punît avec justice, que l'on gouvernât et administrât sans excès ni manquement. C'est pourquoi Mi-tze disait: Les anciens avaient ce proverbe: Quand on fait un projet et on ne réussit pas, on apprend à connaître l'avenir par le passé, ce qui est caché et obscur par ce que l'on voit. Ainsi on saura réussir.

Maintenant les chefs d'armée qui veulent se mettre en campagne craignent le froid s'ils se mettent en marche en hiver et la grande chaleur pour l'été; ainsi ils ne savent rien faire en ces deux saisons. Aussi au printemps ils empêchent le peuple de labourer, de semer, planter, de cultiver la terre; en automne, de récolter et d'engranger. Si on ne lui enlève même qu'une seule de ces saisons, le peuple aura la famine en hiver, il périra de froid et de faim en foule innombrable.

Que l'on essaie de compter dans une armée les traits de bambou, les enseignes de plumes, les tentes, les cuirasses, les casques employés, les objets partis et gâtés, dépensés, brisés, perdus ne revenant plus, leur quantité est également innombrable.

Il en est de même des lances, des piques, des glaives, des chars perdus comme des chevaux, des boeufs partis gras et beaux

et revenus décharnés ou morts et ne revenant plus. Puis par la longueur des chemins, les provisions épuisées et insuffisantes, les soldats mourant en nombre considérable.

En outre l'insécurité des maisons, l'irrégularité des repas, la faim et le manger sans règle ni mesure, les maladies qui accablent le peuple et le font périr sur les chemins, produisent des morts innombrables, les guerriers tués et épuisés en nombre indicible et les esprits pleurent la foule innombrable et leurs chefs tombés. Ainsi l'état détruit l'ordre, ruine le peuple et pourquoi? pour pouvoir dire: j'ai acquis le renom d'un guerrier vainqueur. Aussi Mi-tze dit: Calculez ce que l'on gagne sans pouvoir en tirer parti, calculez ce qui en revient; ce n'est guère autant que ce que l'on perd.

Si l'on attaque des villes au territoire de 3 ou de 7 lis et qu'elles ne fassent pas résistance, on pourra réussir en ne tuant personne; mais si l'on guerroie, on tuera des soldats soit en grand nombre et jusqu'à dix mille, soit mille tout au moins, et ainsi ces villes pourront être prises. [1]

Dans une guerre contre un grand état, si l'on perd peu de monde on pourra l'envahir, si l'on en perd jusqu'à dix mille on devra se retirer.

Alors le territoire sera encore abondant, mais les habitants y manqueront. Si le roi et l'armée succombent, le deuil sera grand pour tous, on aura alors lutté pour une terre vide et perdant ce qui est insuffisant on aura donné toute son attention, ses efforts à ce qui est surabondant. Celui qui gouverne de la sorte ne sait pas ce que l'est que se donner à son état.

Ceux qui excusent les attaques et la guerre disent: Au midi il n'y a plus que les rois de King et de Wu; au nord ceux de Tsi et de Tsin. Quand ils ont commencé à régner sur leurs états, ceux-ci ne comptaient pas même une étendue de cent lis en carré; leurs soldats n'étaient pas même au nombre de cent-mille. C'est par les attaques et les combats qu'ils ont donné à leur domaines une étendue de 1000 lis et à leur armée le nombre d'un million d'hommes. Les guerres offensives sont donc utiles.

Mi-tze dit: bien que quatre ou cinq royaumes aient profité de ces attaques, ce n'est point une conduite à tenir, un principe à suivre. Il en est de cela comme du (cas où un) médecin qui donne

---

[1] Ou: pourront être prises selon le sens du verbe *te*.

des remèdes aux malades. Supposons un praticien qui prépare une médecine et la donne aux malades; dix mille personnes en prennent et quatre ou cinq d'entre eux seulement en ressentent un heureux effet. C'est là une médecine que l'on peut dire peu propre à être employée: un fils pieux ne la donnerait pas à ses parents, ni un sujet fidèle à son prince.

. Les états, les fiefs qui jadis ont péri par la conquête sont innombrables. A l'est était l'état de Keu. C'était une petite principauté placée au milieu de grandes. Mais elle n'était point assez soumise à celles-ci qui étaient avides de gain. Aussi l'état de Yue s'empara violemment de ses terres dévastées à l'est. Tsi lui ravit ses terres de l'ouest. Ainsi Keu périt par leurs attaques. Il en fut de même au midi de Tchen et de Tsai qui succombèrent entre Wu et Yen et, au nord, du Tong-shen placè entre Yen, Tai, Hu et Mi [1] qui périt sous leurs coups.

C'est pourquoi Mi-tze disait: Jadis les rois, les princes et les grands désiraient vivement acquérir et detestaient de perdre; ils aimaient la sécurité et craignaient le danger. Aussi en ce qui concerne la guerre ne pourraient-ils point ne pas blâmer l'emploi des armes.

Le dire des guerroyeurs est celui-ci: cet état n'a pas su réunir, organiser, diriger ses troupes, c'est pourquoi il a succombé; moi j'ai su le faire (c'est pourquoi j'ai triomphé): qui oserait ne point se soumettre en pareil cas?

Mais Mi-tze répondait: Bien que je sache réunir et conduire mes troupes, y a-t-il rien de préférable à la conduite de Ho-liu, de Wu [2] lequel après s'être instruit, préparé pendant 7 ans, se retira avec son armée à 300 lis et s'y arrêta, puis vint combattre à Pe-Keu, vainquit l'état de Tsou, entra dans sa capitale, s'unit à Long et Lu, attaqua Tsi et s'arrêta au bord du Wen et livra bataille à Gai-ling.[3] Là il infligea une défaite complète à l'armée

[1] Hu et Mi les barbares de l'ouest et du nord.

[2] Les campagnes de Ho-liu sont racontées assez différemment au Tso-tchuen sous le règne de Ting. 4 année, § 14. Ho-liu transporta sa capitale plus avant dans ses états, à cause des attaques dont ils étaient l'objet.

[3] Au Shan-tong au S. E. du Tai-ngan-hien. Le Sse-Ki rapporte aussi ces faits.

de Tsi et s' étendit jusqu' à l' est du Ta-shan, attaqua Yue, passa les trois Kiangs [1] et les cinq grands lacs et alla jusqu' à Hoei-Ki. [2] Les Kien-Y durent se soumettre. Après cela il se retira et fier de ses mérites, oubliant les vrais principes, il construisit la fameuse tour de Ku-su qu'il put à peine achever en 9 ans. [3]

Ces fantaisies amollirent, dissipèrent complètement le prince de Wu; alors le roi de Yue Keu-tsien voyant que l'union ne régnait plus entre les chefs et les ministres de Wu et qu'ils n'étaient plus en état de réunir et tenir une armée pour résister à leurs ennemis, pénétra dans la capitale du nord de cet état, envahit le palais même, et le royaume de Wu succomba.

Jadis le prince de Tsin calculant l'étendue de son territoire et le nombre de ses soldats se mit en tête de s' illustrer en attaquant les autres princes. A son appel ses officiers se mirent en campagne avec les bateaux et des chars au milieu desquels marchaient les fantassins. Il attaqua les Tze-fan et les défit, puis il assiégea Siang-tze de Tchao dans Tsin Yang. [4]

Alors les princes de Han et de Wei se réunirent et délibérèrent. Un ancien proverbe, dirent-ils, porte que quand les lèvres périssent, les dents gèlent. Si le prince de Tchao périt le matin, nous le suivrons le soir; s' il périt le soir, nous aurons le même sort le lendemain matin. Ils réunirent donc leurs forces à celles de Tchao, attaquèrent Tchi-pe par dehors tandis que Tchao pénétrait au centre et le défirent complètement. A ce sujet Mi-tze disait: le Kiun-tze ne se mire pas dans l'eau mais dans les autres hommes. Celui qui se regarde dans l'eau y voit la forme de son visage. Celui qui se regarde dans les autres y voit ce qui est bon ou mauvais. Celui qui croit que les attaques à main armée sont chose heureuse doit le voir en regardant Tchi-pe. Il y apprendra que c'est un acte néfaste et nullement heureux.

---

[1] Le Tsong-Kiang, le Tsiuen-tang-Kiang et le Yang-Kiang.

[2] Maintenant Tchi-Kiang-Shan.

[3] Il passa trois ans à réunir les matériaux et cinq à construire; du haut de cet édifice on voyait à 300 lis, d'après le *Sse-Khi*. A présent le Su-tcheu-fu au Kiang-nan.

[4] Ville de Tsin. Voir Tso-tchuen XI an 13. 5.

CHAPITRE XIX

Des guerres agressives

III

Mi-tze dit: Qu' est-ce que le monde doit louer comme oeuvre excellente? C' est d'abord et par dessus tout ce qui est utile au ciel; puis ce qui l' est aux esprits; en troisième lieu, ce qui est avantageux pour l' homme. Les esprits les plus grossiers doivent penser ainsi.

Après cela se rendre semblable au ciel, l' imiter, c'est la règle des saints rois. Pour tous les princes de cette terre, éviter les guerres agressives et généraliser leurs sentiments de justice et de bienveillance cela passe pour louer l' équité, ce qui doit être, et l'on ne considère pas la réalité de la chose. Il en est d'eux comme des aveugles qui possèdent avec tous les autres hommes les noms de blanc et de noir, et ne savent point distinguer les choses (de différentes couleurs). Les gens éclairés d' autrefois avaient cette norme pour le monde. Ils considéraient attentivement les principes, puis ils les mettaient en pratique. Ainsi agissant activement, sans hésitation ils accomplissaient tout selon leur désir, et suivant que c' était utile au ciel, aux esprits des morts et aux peuples. Telle était la règle de conduite des sages.

Les hommes au coeur bon et généreux d' autrefois qui gouvernèrent le monde se sont efforcés de faire régner la paix dans le monde et de tout unifier ainsi entre les quatre mers. Il ont poussé les peuples à servir par l' agriculture et Shang-ti et les esprits des monts et des fleuves. Ils ont rendu services aux hommes et acquis de grands mérits, ainsi ils devinrent grands. Le ciel les combla de ses dons. Les Esprits leur donnèrent la richesse. Les hommes les louèrent et établirent les plus dignes d'entre eux comme fils du ciel. Pourvus de grands biens, possédant le monde, leur nom s' associa à ceux du ciel et de la terre et ne s' est jamais oublié. Telle est la voie des sages qui donna l' empire aux anciens rois.

Les rois, ministres et grands comme les princes feudataires de ces temps n'agissent point ainsi, mais errent en leurs desseins. Leurs lieutenants et conseillers s'occupent d'armer leurs vaisseaux, leurs chars et les soldats qui les conduisent; ils amassent

des armes solides et aiguës pour attaquer des états qui n'ont commis aucune faute, ils les envahissent, les dévastent, pillent leurs moissons, abattent leurs plantes, renversent leurs murs pour combler leurs fossés et canaux de défense. Ils ravissent ou massacrent leur bétail des sacrifices, brûlent et renversent les temples de leurs ancêtres, massacrent leurs peuples, abattent les vieillards et les enfants, les faibles, enlèvent leurs objets de valeur.

Avançant au combat et le soutenant, les soldats disent: Risquer sa vie est la chose la plus grave, tuer des hommes vient après; être blessé c'est la dernière. A combien plus forte raison tourner le dos, fuir, ou même hésiter est-il inférieur? Entre états désunis abattre les armées, massacrer le peuple et troubler ainsi les combinaisons habiles des saints est-ce rendre service au ciel? Employer les hommes appartenant au ciel pour détruire ses cités, c'est tuer les hommes enfants du ciel; abattre les autels, les statues des esprits, renverser ceux des She-tsi, tuer les animaux destinés aux holocaustes est-ce la chose principale pour servir les intérêts du ciel? pensera-t-on être utile aux esprits de cette façon là? C'est une oeuvre de destruction des hommes de mort. [1]

Que les tablettes des esprits soient jetées, foulées, que les restes des anciens rois soient profanés, que le peuple soit dispersé, certes cela ne sert pas les intérêts des Esprits (second degré). Cela servirait-il peut être ceux des hommes?

Est-ce que les hommes de mort peuvent leur être utiles? [2]

Que l'on compte en outre tous les biens qui soutiennent les vies, dispersés, toutes les richesses perdues en nombre considérable. Certes cela ne servira pas les intérêts des hommes. Non les armées ne son pas utiles, leur secours ne produit pas d'utilité. [3]

On dit, il est vrai, qu'un état succombera certainement s'il n'a pas des généraux vaillants, des soldats courageux, ardents au combat, des armes bien préparées et des soldats nombreux d'une instruction bien exercée, des commandants habiles et s'entendant entr'eux, d'une puissance destructive qui se soutienne, d'un esprit guerrier prompt et actif, si les coeurs ne sont pas fermes et

---

[1] Ceci peut se rapporter à ce qui suit: qu'ils détruisent les tablettes.

[2] Aussi ceux qui les tuent rendent service grandement.

[3] Elles ne sont pas utiles mutuellement.

inébranlables, si par suite du manque de ces qualités les princes sont hésitants et qu'ainsi l'ennemi inspire l'inquiétude et que les volontés faillissent. On ne voit pas que cet amour des guerres, cette mise en mouvement de nombreuses armées se prolongeant des mois et des années soient causes que les chefs négligent de traiter les affaires gouvernementales, que les fonctionnaires négligent de régir leurs subordonnés et leurs magasins, que les agriculteurs ne cultivent plus, que les femmes négligent leurs occupations, le filage, le tissage et le reste, et que c'est alors que l'état périt ainsi que son peuple. La guerre fait périr les peuples et désole le monde, et cependant les rois, les ministres et les grands s'y complaisent, la font, et ce plaisir tue des myriades d'hommes. Pourrait-on ne pas la haïr et la déplorer ?

Ces quatre états amis de la guerre Tsi, Tsin, Tsu et Yue s'étaient considérablement agrandis, mais ils ne pouvaient entretenir leur territoire, les hommes manquèrent et le terrain était surabondant. Dans ces luttes pour l'agrandissement de leurs domaines ils s'entre-déchirèrent et leurs actes de violence étaient surabondants à mesure que les vides qu'ils se créaient étaient plus grands.

Parlant encore des princes guerroyeurs et les blâmant Mi-tze disait que ces guerres agressives étaient injustes, funestes. On lui opposait que Yü avait pris les armes pour châtier les Miao, Tang et Wu-Wang, pour abattre les tyrans Kie et Sheu, et que cependant ils étaient des Saints Rois.

Mi-tze répondait d'abord que l'on ne méditait pas bien ses paroles, qu'on ne comprenait pas bien la cause de ces faits. Ces guerres n'ont pas été vraiment offensives, agressives. Les Miao causaient de grands troubles, l'ordre du ciel les détruisit; le jour il apparut des prodiges, la nuit il tomba une pluie de sang, trois matins consécutifs un dragon apparut dans le Miao, des sanglots étaient entendus dans le marché. L'été il gelait; la terre s'entr'ouvrait et il en jaillissait de l'eau; les moissons étaient dérangées, changeaient d'ordre, le peuple était dans l'effroi.

Kao-Yang Shun chargea Yü de prendre en main le mandat du ciel pour châtier le prince des Miao. Quatre éclairs répétés avertirent des volontés du ciel, puis parut un esprit ayant le visage d'un homme et le corps d'un oiseau, brillant comme une perle qui se tenait devant l'armée brandissant une flèche. A ce signe

de leur sort, les armées de Miao se troublèrent et se mirent en désordre et disparurent. Yü vainquit ainsi les San-Miao. Cela fait, il distingua les monts et les fleuves, attribuant à chacun les choses, les animaux qui leur appartenaient. Ainsi le haut et le bas se trouvèrent en ordre parfait, et les Esprits et le peuple ne furent plus en opposition mutuelle. Le monde vécut en paix, et tout cela fut le résultat du châtiment que Yü infligea aux San-Miao.

Jadis quand le Fils du ciel commença à créer les principautés vassales, il y en eut plus de 10,000. Maintenant de tous ces états, tous ont péri à l'exception de quatre; de même que des dix-mille hommes auxquels notre médecin aurait donné sa médecine, quatre seuls ont guéri. Certes ce médecin ne pourrait passer pour habile. Il en est de même du prince belliqueux.

Les princes qui aiment les guerres agressives prennent ce prétexte: Je ne guerroie parce que je n'aurais point assez d'or, de pierreries, de gens, de domaines, mais je désire que mon nom reste convenablement en ce monde et que, par mes qualités brillantes, j'attire à moi tous les princes.

Mais, dit Mi-tze, s'il en usait réellement ainsi, le monde lui resterait soumis, on n'aurait qu'à l'attendre. Mais le monde a été si longtemps plongé dans le malheur des guerres d'agression qu'il est misérable comme une monture de courrier. S'il y avait un accord convenu, cela serait très heureux pour les princes feudataires. Si un grand état commettait une injustice, tous en auraient le ressentiment. S'il attaquait un état inférieur, tous s'uniraient pour sauver celui-ci. Ce qui manquerait à ses lieux de défense on le complèterait. On lui fournirait le nécessaire, ce qui lui manquerait en étoffes, en provisions de bouche, etc.

Grâce à cette influence sur les grands états, les petits princes pourraient vivre en paix et donner cette paix à leurs sujets dévoués; nous vivrions tranquilles. La bienveillance générale, l'aise, le contentement remplaceraient la force des armes; un bon gouvernement, l'ordre remplaceraient pour le peuple les guerres et les attaques. En cas d'agression, mon état aura une armée doublée que j'emploierai pour conjurer la perte des princes et j'y réussirai. Bientôt en ce monde il n'y aura plus d'ennemis, de guerroyeurs. Le peuple se multipliera indéfiniment. Et ce sera très heureux pour le monde.

Les rois, ministres et grands qui ne savent point agir ainsi, ne

connaissent ce qui est utile à la terre, comment ils doivent principalement la lui procurer.

C'est pourquoi Mi-tze disait: les rois, les grands, les magistrats désirent promouvoir le bien du monde et en écarter les maux, et leurs nombreuses guerres d'agression sont tout ce qu'il y a de plus fatal pour lui.

Ils veulent pratiquer la bonté et la justice; ils s'efforcent, les chefs, de suivre la voie des saints rois; les inférieurs, de procurer à l'empire, aux familles ce qui leur est le plus avantageux. Pour cela il ne doivent point se plaire aux guerres offensives mais bien considérer tout ceci (et agir de cette manière).

CHAPITRE XX

De l'usage réglé des biens de ce monde.

I

Lorsqu'un saint gouverne un royaume, cet unique royaume peut se doubler. Si un grand homme gouverne l'empire, l'empire, le monde peut encore se doubler, non point en prenant des terres au dehors, mais en rejetant loin de soi l'esprit d'insatiabilité.

Quand un saint roi tient les rênes du gouvernement, les ordres qu'il émet, les choses qu'il entreprend ont pour effet que le peuple profite des ressources du pays. Il ne le fait pas sans en étendre l'usage (sans faire que le peuple en profite davantage).

Ainsi en usant de ces biens on ne les disperse pas; les forces du peuple ne sont pas surmenées, et le bien qui en résulte est considérable.

Si l'on fait des fourrures, des vêtements ordinaires, c'est uniquement pour écarter le froid en hiver, le chaud en été.[1] S'ils ne le faisaient que peu ou point, il n'y aurait qu'à les abandonner.[2]

Si l'on construit des navires, ce sera pour écarter le vent et le froid en hiver, la chaleur et la pluie en été ou protéger contre les voleurs s'il y en a; s'ils ne servent point à cela, il faut y renoncer.

---

[1] Par des vêtements frais et légers, le coton, la soie minces, etc.

[2] Le Com. dit de lire *tsien* (195, 7), qu'il explique par *sien* (195, 6) et le tout s'ils font peu (shao yeu) et n'augmentent pas le chaud et le frais. C'est-à-dire s'ils sont superflus.

S'il fait des armes défensives et offensives, c'est pour résister aux voleurs, aux émeutiers, aux brigands dont on ne peut triompher sans elles. Elles doivent être faciles à manier, solides et propres à fortifier la résistance, ou il vaut mieux ne point en faire.

Si l'on fait des vaisseaux et des chars, c'est pour gravir les hauteurs, traverser les longues plaines, ou suivre le cours des fleuves, des lacs et répandre des avantages de toutes les regions. Plus ls sont légers, mieux ils servent. S'ils ne peuvent guère procurer des avantages, il faut y renoncer.

Mais l'on fait de ces diverses choses sans qu'elles puissent servir utilement.

Conséquemment si, en usant des biens du pays, on ne les dépense pas en vain, les forces du peuple ne s'épuiseront pas, et le profit en sera énorme.

Si en outre on renonce à ce goût des grands pour les pierreries, les oiseaux, les animaux, les chiens et les chevaux (de luxe) pour augmenter le nombre des habillements, des maisons, des armes, des bâteaux et des chars (nécessaires), on pourra facilement en doubler la quantité. Il n'est donc pas difficile de doubler ces objets.

Ce qui est difficile c'est uniquement de doubler le nombre des hommes. Ainsi on pourra le faire.

Les saints rois des temps antiques avaient fait une loi portant : qu'un homme de 20 ans ne s'exempte pas de fonder une famille. Qu'une fille de 15 ans ne s'exempte pas de servir un homme (se marier).

Après que les saint rois furent disparus, ceux qui parmi le peuple voulaient s'établir tôt, le firent à 20 ans ; d'autres le voulant tard, s'établirent à 40 ans.

La moyenne de ces deux âges restent de dix ans en dessous de la loi de Saints-Rois.

Mais ce n'est qu'en faisant s'établir de bonne heure que l'on pourra doubler la population. Autrement cela ne se peut.

Ceux qui gouvernent le monde aujourd'hui ont de nombreux moyens de diminuer la population; ils épuisent le peuple, ils lèvent des impôts exorbitants, au-dessus des ressources du peuple ; les morts causés par la faim ou le froid ne peuvent se compter. Les grands ne lèvent des armées que pour attaquer les états voisins. Cela dure l'année entière ou quelques mois si l'on se hâte. Pendant ce temps les époux ne se réunissent point.

C'est le moyen principal de diminuer la population. Plus de sureté, de repos pour les maisons, plus de repas à l'heure convenable; les maladies causent de nombreuses morts. Innombrables sont ceux qui périssent dans le sièges des villes ou les batailles rangées.

Ces moyens de réduire la population sont hautement blâmables et inconnus des Saints-Rois. Les autres ont aussi différents moyens de multiplier les hommes. C'est pourqui Mi-tze exhortait à y recourir, à tenir écartés ceux qui ne les employaient pas et disait que la règle de conduite des Saint-Rois était le bonheur du monde.

II

(*Chapitre XXI*)

Mi-tze dit: la règle que suivait autrefois, les Rois illustres, les saints pour gouverner le monde et régir le princes feudataires était d'aimer le peuple, de chercher sincèrement son avantage, de veiller à ce que l'on s'entr'aide avec générosité, sincérité et droiture; en édictant, manifestant ces principes ils servaient utilement (le pays). Aussi les pratiquaient-ils jusqu'à la fin de leurs jours sans jamais s'en lasser. Des générations passaient ainsi sans se fatiguer [1] (de ces vertus). C'est ainsi que les saints gouvernèrent. Aussi avaient-ils établi une loi pour régler les dépenses. Elle était ainsi conçue: Tous les artisans du monde qui fabriquent des chars, des objets de cuir, des poteries, qui travaillent le bois, doivent fabriquer les objets qu'ils savent faire. Quand ils ont fait tout ce qui est nécessaire pour les besoins du peuple ils doivent s'en tenir là.

Tout ce qui ne faisait qu'augmenter les dépenses sans augmenter l'utilité, les Saints Rois ne le faisaient, ne le laissaient point faire. [2]

Jadis les Saints Rois avaient établi cette loi pour le boire et le manger. On doit manger ce qui suffit à combler les vides, à en-

---

[1] *Kiuen* (R. 46) p. Kiuen (R. 9, 9).

[2] On lit au Sse-ki, Li-sze-tchuen, ces paroles de Li-tze; les Saints avaient une règle fixe pour le boire et le manger; un nombre fixe pour les chars et les meubles, une mesure pour les habitations, Ils prohibaient tout ce qui ne servait point à augmenter ce qui était utile au peuple, etc.

tretenir l'esprit vital, à conserver les forces des membres, à donner la clarté à la vue et à l'ouïe. Après cela on doit s'arrêter. On ne doit point épuiser les accomodements des cinq goûts, ni l'emploi des plantes aromatiques, ni faire venir des objets précieux des pays lointains, les choses extraordinaires et couteuses. Comment sait-on cela? Jadis lorsque Yao gouvernait le monde, il atteignit au sud la Cochinchine, au nord les contrées barbares, à l'est et à l'ouest il parvint jusqu'aux endroits où le soleil se lève et se couche; il n'y eut rien qui ne se soumit à son pouvoir.

Parvenu a ce point de grandeur, il ne faisait point faire deux genres d'accomodement aux grains, aux riz, qu'il mangeait; il ne doublait pas l'espèce des mets qu'on lui servait, il buvait l'eau des fleuves de l'endroit où il se trouvait [1] et se servait pour les liquides d'un vase de terre [2], versait la liqueur d'un teu, avec les regards portés en haut, en bas, [3] et les toasts généraux et tous ces rites de dignité et de convenance étaient inusités des Saints Rois.

Mais ils avaient porté ce règlement concernant les habillements: En hiver on portera des habits violets et rouges foncés, légers et chauds. En été, des vêtements de chanvre fin légers et frais et l'on s'en tiendra là. De tout ce qui augmente la dépense sans utilité plus grande pour le peuple les Saints Rois ne faisaient rien. Les Saints Rois apprirent au peuple à aller armé à cause des bêtes féroces qui infestaient le pays et nuisaient aux hommes. Ils portaient un glaive à la ceinture servant à percer, couper et frapper du plat, puis une cuirasse comme vêtement, légère et se prêtant au mouvement des armes.

---

[1] Lisez *liu* (85, 10). Le Shuo-Wen n'a pas notre mot avec la R. 32. Mais le yü-pien l'explique « vase de terre pour manger le riz ».

[2] Al. *Ying* (167, 6). Ce que Tcheng-Kiun explique: un vase à sauce, vase sacrificiel, etc.

[3] Ce passage est reproduit dans différents ouvrages mais avec de nombreuses variantes. Au Sse-Ki *Li-Sze-tchuen* il est dit que « Yao mangeait dans une corbeille de terre et buvait dans un vase de terre. Litt. servait le riz, la sauce. » D'après le *Taï-ping-yülan* Yao mangeait le riz dans une mesure de terre, *kuei* (159, 2) (un plat mesure). Le commentaire *Tchu* du Heu-Han-shu ajoute d'autres détails: En hiver il portait une fourrure de cerf, en été un habit de dolichos. Son Tang des plus simples n'avait que trois pieds d'élévation au-dessus du sol et trois marches de terre, etc.

Les chars servent à porter de gros poids et aller au loin. Dans le char on est en repos et en sûreté, le conduisant on en tire parti. Cette sûreté prévient les nuisances faites aux hommes; cet avantage est d'aller loin. Telle est l'utilité des chars.

Comme les grands fleuves, les lacs étendus ne pouvaient être traversés par les hommes, les Saints Rois ont fait des bâteaux et des rames pour en tirer ce parti et pouvoir, en se mettant dessus, franchir les grandes eaux.

Jadis aussi les Saints Rois avaient fait une loi qui réglait les sepultures. Trois séries de vêtements suffisent pour une chair corrompue, un cercueil de trois pouces d'épaisseur pour des os pourris. La fosse creusée ne doit pas atteindre la profondeur des sources, on doit s'arrêter dès que la profondeur est suffisante pour empêcher les effluves organiques de s'échapper et de sortir du sol.[1] Lorsque les morts sont enterrés, les vivants ne doivent pas rester longtemps dans le deuil.

On a vu plus haut que les hommes habitaient d'abord des cavernes, et que les Saints leur ont fait construire des maisons pour qu'ils fussent préservés des intempéries des saisons.[2] Mais ils réglèrent ces constructions de manière qu'on n'allât pas plus loin que le nécessaire, à savoir: que les côtés préservent du vent et du froid, que le haut tienne écarté le givre, la grêle, la neige, la pluie, la rosée, etc., qu'au centre il y eut une place pour les sacrifices, et que les murs fussent suffisants pour séparer les hommes et les femmes. Ils n'admirent rien de ce qui servait à augmenter les dépenses sans augmenter l'utilité réelle.

Chapitre XXII à XXIV

Ces parties de notre livre ont été perdues. Elles traitaient des deuils et sépultures.

---

[1] *Com.* Le khi doit être tenu en bas et on ne doit pas le laisser s'échapper vers le haut.

[2] Qu'en hiver elles pussent écarter le vent et le froid, en été l'humidité d'en bas, les émanations et vapeurs d'en haut; toute effluve qui put nuire au peuple.

CHAPITRE XXV

La réglementation des sépultures

Mi-tze disait: La règle admise par les hommes de bien pour le monde en général, ne diffère pas de celle que les fils pieux suivent à l' égard de leurs parents. Quelle est la règle? Si les parents sont pauvres, ils font ce que font les riches; si la famille est peu nombreuse, ils font comme si elle l' était; en temps de trouble ils agissent comme en temps de paix et d' ordre. Si leurs forces sont insuffisantes, leurs ressources inadéquates, leur sagesse imparfaite, ils font ce qu' ils peuvent et c' est assez; sans oser négliger les forces étrangères, à des plans secrets, à des avantages reçus d' ailleurs tout ce qui peut servir ses parents.

Faire ces trois choses avec soin c' est la règle des fils pieux à l' égard de leurs parents. Telle doit être celle des hommes de bien et bienveillants pour tout le monde envers les pauvres, et ceux qui n' ont que peu de serviteurs, d'amis, ou dans les moments de trouble et en cas d' insuffisance de leurs moyens ils doivent recourir à tout autre possible.

Lorsque les Saints des trois dynasties furent disparus, le monde perdit les principes de la convenance. Les Kiun-tze des âges suivants, pour paraître bons et justes, amplifièrent les funérailles et prolongèrent le temps du deuil.

Aussi beaucoup estiment qu' un fils pieux doit en faire autant pour ses parents, à peine de ne point l' être.

D' autres estiment le contraire.

Mi-tze dit à ce sujet: Ces deux fils ont des langages et des conduites tout opposées; tous deux prétendent suivre les agissements de leurs ancêtres, les règles de Yao, Shun, Yü, Tang, Wen et Wu-Wang, ils se blâment et se contredisent mutuellement. Aussi les Kiun-tze des nos âges ne savent à qui donner raison. Dans cette incertitude consultons les anciennes Annales, et voyons la conduite des chefs des états et des familles. Examinons si ces funérailles splendides et ces longs deuils peuvent procurer ces trois avantages: enrichir les pauvres, multiplier, apaiser les troubles, écarter les dangers, c'est-à-dire en quoi consistent la bonté, l'équité et le devoir d' un fils pieux? Les hommes de conseil doivent se laisser conduire par cette pensée. Les hommes généreux qui vou-

draient faire pratiquer ces principes ne trouveraient personne pour faire faire leur éloge par le peuple et ne point les rejeter à la fin. Non tout cela est contraire à la bonté, à la justice, au devoir d' un bon fils. L' homme de bien doit s' y opposer. Jamais il n' est arrivé que l'on pût promouvoir les intérêts du monde, en écarter les maux et laisser régner le désordre dans l' état.

Les lettrés, les Kiun-tze de ce monde ont toujours douté si le luxe des funérailles et les prolongations du deuil était bons ou mauvais, utiles ou nuisibles. Aussi Mi-tze disait: Cela a été examiné, débattu depuis les temps antiques.

On croit maintenant qu' il faut des cercueils doubles, des enterrements somptueux, des séries de vêtements nombreux, des ornements, broderies etc. recherchés, des *tumuli* élevés. Si un homme ou prince fortuné[1] vient à mourir, on épuise presqu' entièrement les ressources de sa famille.

Si c' est un prince, on vide ses magasins, on prodigue sur son corps l' or et les pierres précieuses de toute espèce; les rubans, les banderolles attachées aux chars et aux chevaux, on les enfouit en terre, avec une masse de voiles, de trépieds, de tambours, de bancs, de nattes, de vases à liqueur et à glace,[2] des lances, des glaives, des bannières de plumes et autres, etc.

On en remplit la fosse comme s'ils pouvaient aller jusqu'aux morts et les suivre.

Pour l'empereur on tue et enterre plusieurs centaines ou dizaines.

Pour des généraux ou Ta-fou quelques dizaines ou êtres.

Quelle est maintenant la règle du deuil? On pleure, on sanglote sans ordre ni correspondance. On porte des bandes de chanvre grossier à la tête, au cou et à la ceinture; [3] on verse des larmes; on habite des huttes de chanvre.

On dort sur l' algue avec un coussin de terre.

On mange assez peu pour souffrir de la faim, se vêtit légèrement pour éprouver le froid, en sorte que les yeux se baissent de faiblesse, le regard tombe, la couleur du visage se noircit, les yeux

---

[1] Mot douteux; les uns ont *Ku* "marchant", les autres *pa* "prince, tyran".

[2] Com. vase haut dans lequel on met de l'eau gelée.

[3] D' après le Shuo-Wen le mot est ici inexpliqué, dit le *Com.*

et les oreilles perdent de leur clarté; les pieds et les mains perdent leur fermeté, les forces du corps ne sont plus en état de le servir.

Dans le deuil d'un Shi supérieur l'état doit être tel qu'il faille un appui pour se lever, un bâton pour marcher. Cela dure trois ans. Après ce temps, les rois, ministres, et grands de l'état, qui ont suivi ces principes, sont incapables de se trouver le matin à la cour.

Les agriculteurs sont incapables de sortir tôt et rentrer tard pour semer, labourer, planter, cultiver. Les artisans ne sont plus en état de faire des vaisseaux, des chars, des vases, des ustensiles. Les femmes, trop faibles pour se lever tôt et se coucher tard, ne peuvent plus filer, tisser, coudre.

En somme les funérailles somptueuses consommant les biens des familles, les longs deuils empêchent tous ces actes nécessaires. Epuisant ainsi les biens, ceux qui viennent à naître par la suite sont entravés, ne peuvent plus rien faire, faute de ressources. Chercher à s'enrichir de cette manière c'est comme d'interdire la culture des champs et y chercher des moissons. On ne pourra ainsi ni enrichir la famille ni multiplier les membres.

Pour un souverain mort, le deuil est de trois ans; pour père et mère, comme pour une épouse et un fils héritier, la durée est la même. Pour des oncles ou des frères ou un fils de femme secondaire elle est d'un an et pour les autres membres de la famille de 5 mois. Pour une belle-mère, des soeurs, des enfants de soeur, des gendres le deuil est de plusieurs mois, et l'affaiblissement, la maigreur qui en résulte a ses règles.

Mais tous les effets du deuil que nous avons décrits plus haut sont cause que les gens ne peuvent supporter le froid en hiver ni la grande chaleur en été. Il en résulte des maladies et des morts sans nombre, et cela interrompt constamment les rapports entre les hommes et les femmes.

Chercher ainsi à augmenter la population, c'est comme de faire porter un glaive aigu sur le dos à un homme et vouloir prolonger ses jours. C'est en évitant ces excès que l'on pourra gouverner convenablement. Mais avec les coutumes actuelles les pauvres sont abandonnés, le gouvernement est dans le désordre.

Si les chefs suivent ces errements, ils ne sauront point délibérer et régir, les sujets ne sauront point faire leur besogne, et alors

les ressources en habillement et en aliments seront insuffisantes. Alors les frères cadets chercheront en vain secours auprès d' un frère aîné; partout plus d' amitié fraternelle; les cadets haïront leurs aînés, pour le même motif les enfants haïront leurs parents; les ministres devenus infidèles ébranleront l' autorité de leur maître, les gens du peuple pervertis, corrompus, sortiront de chez eux sans vêtements et ne trouveront point d'aliments au logis. Cette corruption générale, ces passions ne pourront être arrêtées ; les voleurs et les brigands abonderont, tandis que les hommes d'ordre seront en petit nombre. Vouloir gouverner en pareil cas, c' est penser une chose impossible, tout comme de vouloir empêcher un grand état d'attaquer un plus petit (pour s'enrichir de ses dépouilles). Quand les saints furent disparus, le monde perdit la notion du juste, les princes régirent par la force. Au midi les rois de Ts'u et de Yué, au nord les princes de Tsi et de Tsin, pressuraient leurs soldats pour attaquer les autres états et dominer le monde. Aussi dans les pays qui ne guerroyèrent point contre les plus petits, les récoltes étaient abondantes, les cités florissaient, les chefs et les sujets vivaient en parfaite concorde.

Ces attaques des grands états contre les petits provenaient aussi des funérailles luxueuses et des deuils prolongés qui appauvrissaient le pays, décimaient la population et mettaient tout dans le désordre. Ainsi les moissons ne se faisaient point, les villes et les moyens de défense diminuèrent; grâce aux troubles, les batailles aboutissaient à des défaites et le pays ne savait point se défendre. En vain on cherchait à arrêter ces attaques, on ne pouvait réussir.

Ainsi la prospérité venant de Shang-ti et des Esprits, devient impossible. Quand le pays est pauvre les offrandes et les libations ne sont point pures et parfaites; ceux qui servent Shang-ti et les Esprits sont peu nombreux, comme la population ; à cause du trouble, les sacrifices ne se font point à leur temps. Maintenant on entrave le culte de Shang-ti et des Esprits par intérêt gouvernemental.

Dans ces conditions si Shang-ti et les Esprits donnent au prince des ministres capables, qui oserait choisir les incapables ? Si un souverain le faisait, Shang-ti et les Esprits feraient descendre sur lui le châtiment de son crime. Jadis les saints rois avaient établi cette loi pour les sépultures: un cercueil de trois pouces suffit pour un corps corrompu ; trois vêtements suffisent pour

couvrir la misère humaine.[1] Quant à la fosse sépulcrale on ne peut descendre jusqu'aux sources, ni élever assez haut pour que les effluves cadavériques puissent pénétrer jusqu'à la surface du sol. Ce doit être comme un triple sillon de la charrue. Après la mort, les vivants ne doivent point pleurer longtemps, ni se rendre malades. Chacun doit aller à ses occupations et se procurer mutuellement les avantages des professions.

Telle était la loi des saints rois: Aujourd'hui ceux qui font des funérailles pompeuses et prolongent le deuil disent que, malgré tous les inconvénients et dangers enumérés plus haut, c'était cependant la règle des saints rois.

Ce n'est point vrai, dit Mi-tze. Jadis Yü ayant enseigné les barbares, fut enterré au sud du mont Kong,[2] il eut trois vêtements et un cercueil de bois de Ku-lin enveloppé de Dolichos. Quand il fut descendu en terre on pleura, puis on combla la fosse sans lamentations alternantes.[3] Quand l'enterrement fut fini, on reprit et réattela les boeufs et les chevaux. Shun enseigna les races barbares Jongs de l'ouest. Il fut enterré sur la place de Nân-tze, et de la même manière que Yao; et après l'enterrement, les gens du marché reprirent leurs chars.

Yü, qui opéra chez les I de l'est, fut enterré au mont Hoei d'une manière identique, et d'après la règle connue. On éleva un petit monticule sur sa tombe, haut comme trois revers de charrue. On voit que les funérailles luxueuses et les longs deuils n'étaient point la coutume des Saints rois et les trois rois célèbres ont suivi leurs sages règles. Aujourd'hui il en est tout autrement. On a deux cercueils l'un dans l'autre, enveloppés de trois pièces de peau, des joyaux, des armes, de vases, des tambours, des plats ornements, de la soie, des harnais brillants, des chars, des chevaux, des femmes, de la musique. On dit que la terre est dure et que l'on doit faire des tertres.... Ainsi les affaires du peuple sont négligées, les ressources du peuple sont dépensées en vain en quantité inappréciable C'est pourquoi Mi-tze condamnait ces pratiques, comme il a été

---

[1] Le cadavre. Le *Hio-Ki* et *Heu-Han Shu* reproduisent ceci.

[2] Ce mot est écrit différemment selon les livres. D'après Liu-Shi, Yao aurait été enterré sur le mont *Ku-lin*.

[3] Com.

dit plus haut. On veut par là s' attirer les faveurs de Shang-ti et des Esprits, et l'on ne s'attire que le malheur.

Celui qui s'en fait un usage et le croit honnête est un vulgaire ignorant. Jadis à l'est de Yue se trouvait un état barbare. Là quand le fils aîné naît, on le tue et on le mange. On dit que c'est pour favoriser le second. Quand le grand père meurt on prend la grand mère sur ses épaules et on va la jeter dans le pays désert. On ne peut, dit-on, habiter avec l'épouse d'un Kuei. Les chefs considèrent cela comme acte de gouvernement; les sujets comme coutume populaire. C'est contraire à la justice et à l'humanité, et le propre de gens grossiers et ignorants. Au sud de Tsu se trouve le pays des Ho-jin ou hommes de feu. Quand les parents sont morts, on laisse pourrir leurs chairs, puis on les jette, on n'enterre que les os. On croit que c'est là la conduite des enfants pieux. Au midi de Tsu est l'état de I- Là on brûle les corps des parents morts, dans un vaste bûcher. On s'en fait la même idée que les Ho-jin, mais ce n'est pas moins inhumain et inique.

Il faut donc des règles aux funérailles, une mesure à ne pas dépasser. Elles doivent se borner à ce qui est utile aux morts, et ne pas déjeter les objets, vêtements ou aliments, utiles aux vivants.

C' est pourquoi Mi-tze avait tracé les règles indiquées ci-dessus.

Après les pleurs au cimitière on retourne à ses occupations selon ses ressources. On observe le culte et les sacrifices, on remplit ses devoirs envers ses père et mère. Ainsi, dit-on, les règles de Mi-tze ne nuisent en rien aux intérêts des vivants et des morts.

Aujourd' hui les Shi et les Kiun-tze de ce monde observent les devoirs de fidélité, et cherchent à être humains et justes pour parvenir au dégré supérieur. Si les chefs désirent suivre la voie des saints rois, les sujets cherchent ce qui est utile à l' état, aux familles; il faut faire des règles du deuil une loi de l'état et ne jamais perdre de vue ces principes.

Les pensées du ciel

Les sages, les grands de cette terre connaissent les petites choses et ignorent les grandes. Je le crois par ce qui se passe dans les familles. Si quelqu'un a mérité la colère du chef de famille, les familles voisines le repoussent, et tous, parents et frères, se disent:

gardons nous de tomber en pareille faute. Soyons vigilants. De la même manière celui qui a offensé le chef d'un état est repoussé des états voisins et là aussi on se donne de semblables avertissements. Mais si l'on offense le chef de l'empire du monde, il n'y a plus de lieu on l'ou puisse le reléguer. Le ciel ne peut pas dépeupler entierement les forêts, les montagnes, les gorges pour lui fournir un asile. Le jour l'éclaire et le dénonce. Les sages de ce monde dans les opérations si promptes et si imprévues du ciel ne savent plus se conseiller l'un l'autre. Aussi ils connaissent les choses secondaires et ignorent les plus importantes.

Il faut donc rechercher ce que le ciel aime et ce qu'il déteste. Ce qu'il aime c'est l'équité, le bien; ce qu'il hait c'est le mal, par ce fait que ce qui suit la justice vit, prospère, est dans l'ordre, et que celui qui fait le mal, périt, est pauvre, dans le trouble.

Le bon ordre exige que ce soit le supérieur qui gouverne l'inférieur et non le contraire. Il faut que tous s'appliquent à leurs affaires et leur prodiguent leurs efforts sans prétendre gouverner. Il en est de même des magistrats et des généraux, chacun dans sa sphère. Les trois ministres dirigeants, les princes, le Fils du ciel même doivent en faire autant. Le Fils du ciel est régi par le ciel, mais il a pouvoir sur les Kongs, les princes, les magistrats et le peuple. Les classes supérieures comprennent la nature de son pouvoir, mais les peuples point. Les Saints Rois voulaient que le ciel régnât sur les Fils du ciel et éclairât les peuples. C'est pourquoi ils choisirent des victimes pures pour le sacrifice, des millets sans défaut, ils y offraient le vin, la liqueur dans leurs vases bien remplis pour y honorer Shang-ti et les Esprits.

Ainsi ils demandaient au ciel la bénédiction, la prospérité [1] et jamais que je sache, au Fils du ciel. Le Fils du ciel est l'extrême grandeur, l'extrême richesse de ce monde. Les riches et les grands doivent se conformer aux pensées célestes et ne jamais s'en écarter. Ceux qui s'entr'aiment et s'entr'aident pour se conformer aux pensées celestes obtiennent la récompense convenable.

---

[1] On voit clairement par ce passage que le ciel n'est qu'un terme métaphorique remplaçant les désignations d'êtres personnels Shang-ti et les Esprits. Ces victimes pures étaient des boeufs, des moutons, des porcs et des chiens. Les liqueurs étaient distillées et fermentées.

Par contre ceux qui se haïssent et se nuisent mutuellement, reçoivent leur châtiment.

C'est ainsi que Yü, Tang, Wen et Wu ont en haut [1] honoré le Ciel, au milieu servi les Esprits, en bas aimé les hommes; c'est pourquoi ils ont obtenu la dignité de Fils du ciel et la possession du monde, leur prospérité s'est prolongée et jusqu'aujourd'hui leur éloge est dans toutes les bouches. Au contraire, Kie des Hia, Sheu des Shang, Yéu et Shie des Tcheu ont irrité, bravé le ciel et les Esprits, ils ont opprimé les hommes. Aussi ont-ils perdu dignité et empire; ils sont morts prématurément et malheureusement, et leurs noms seront perpétuellement maudits.

Le ciel aime les peuples, car il les éclaire, les soigne, les nourrit, et pour cela leur fournit les grains. Aussi les hommes doivent-ils lui offrir les victimes convenables, les grains purs, les vases pleins de liqueur. Le ciel déteste les meurtres, et ouvre des calamités quand ils se commettent. On se conforme aux pensées célestes quand on gouverne par la justice; on les viole quand on règne par la force. Pour régner justement il faut que les grands royaumes n'attaquent pas les petits, que les maisons puissantes ne dépouillent pas les moindres, que les forts n'oppriment pas les faibles, ni les riches les pauvres, que les gens d'esprit n'insultent pas les simples. Ainsi ils servent en haut le ciel, an milieu les Esprits, en bas les hommes

Ceux qui favorisent ces trois genres d'intérêts acquièrent une renommée et sont qualifiés de Saints.

Les souverains oppresseurs font tout le contraire et sont qualifiés de tyran. La volonté du ciel est pour le gouvernant ce qu'est pour l'artisan l'équerre et le compas; il doivent la suivre pour juger et gouverner le monde.

Les livres des lettrés et des sages d'aujourd'hui sont en quantité immense, leurs sentences sont innombrables, les uns relatifs au prince, les autres aux magistrats. Mais en ce qui concerne l'humanité et la justice ils sont loin de s'accorder entr'eux ou avec ces vertus. Je les apprécie au moyen des lois connues de ce monde.

27. Les sages de ce monde qui veulent pratiquer l'humanité et l'équité doivent rechercher la source de la norme des actes.

[1] Le ciel ou Shang-ti occupe seul un degré supérieur; les esprits sont en dessous de lui.

Or elle a sa source dans l'élévation et l'intelligence, et non dans l'inintelligence et le bas. Mais la grandeur et la science appartiennent au ciel seul. L'équité est dans le bon gouvernement, car c'est par elle seule que l'ordre règne. Le ciel seul la possède, et c'est de lui qu'elle descend sur le Fils du ciel comme la grandeur et la richesse. Quand il est bon et juste, le ciel le comble de biens; s'il est oppresseur, le ciel le punit. Il est lors frappé de maladies, de fléaux divers; mais s'il se purifie et se corrige, s'il se lave et fait des ablutions pures, des offrandes au ciel et aux Esprits, le ciel pourra alors l'épargner et écarter de lui tous les maux. Ainsi la grandeur et l'intelligence sont au ciel seul de qui découlent toute justice, toute convenance.

Il faut donc s'en tenir aux volontés du ciel. Celui qui a la force doit aider celui qui est dans la peine, celui qui possède la bonne doctrine doit enseigner les autres; celui qui a la richesse doit aider le pauvre.

Le ciel veut aussi que les plus capables d'entre les grands exercent le gouvernement, et que ceux des rangs inférieurs s'appliquent aux affaires. Quand cela est, l'ordre règne dans l'état, et ses ressources suffisent aux dépenses, et alors le service du ciel et des esprits se fait avec régularité, les princes ont avec leurs voisins des rapports amicaux, ils se font les visites de convenance avec leurs divers insignes. Les princes ne commettent point d'agression, les armes ne se dressent pas sur les frontières. A l'intérieur les affamés sont nourris, les efforts pénibles cessent, le peuple a sa subsistance, le prince et le sujet sont bien-veillants et fidèles, les pères et les fils comme les frères aînés et cadets sont pleins d'affection et de piété. Ainsi partout règnent la paix et l'abondance.

Quand les hommes font ce qui déplaît au ciel, le ciel fait en retour ce qui leur est pénible, il leur envoie les maladies, les calamités. Ainsi faire ce que le ciel désapprouve c'est attirer sur le monde tous les maux.

Les Saints-Rois comprenant ce qui réjouit le ciel et les esprits comme ce qui leur fait peine, s'efforçaient de favoriser les intérêts de l'empire et d'éviter tout ce qui pouvait lui nuire. Ainsi le ciel produisait le froid et le chaud à leur temps, donnant par là leur juste mesure aux quatre saisons, les réglant convenablement, combinant, harmonisant le Yin et le Yang [1], la pluie et la rosée. Ainsi

[1] Remarquez cette mention des deux principes. Mais ici ce ne doit pas encore être le dualisme de l'élément primitif.

les grains mûrissaient, les bestiaux prospéraient, les maladies, les calamités, la famine ne survenaient point.

Le fils, le frère cadet ou le sujet qui ne sert pas son père, son frère ou son prince, le sage les considère comme des causes de malheur. Tout provient du ciel qui le fait naître et le développe pour le bien du peuple. Il n'est point jusqu'au bout de cheveu qui ne soit son oeuvre. Mais on l'ignore, on n'en rend pas grâce au ciel, et l'on ne sait pas que c'est là une conduite ingrate et funeste. Ainsi l'homme supérieur même comprend les petites choses et point les grandes.

Ce qui prouve l'amour du ciel pour le peuple c'est qu'il a créé le soleil, la lune, les étoiles, les planètes pour éclairer sa conduite, qu'il a fait les quatre saisons pour la bonne ordonnance de ses actes, qu'il répand la pluie, la neige, la rosée pour faire croître les grains, le chanvre et la soie et pourvoir le peuple de biens divers, qu'il a créé les monts, les fleuves, les ruisseaux, les vallées, qu'il a institué les divers offices, pour le diriger, les rois, les Kongs et les princes avec leur sagesse pour punir les méchants, les voleurs ; les métaux, les végétaux, les animaux avec les grains et le reste pour le nourrir et le vêtir. Et ces biens ne lui ont jamais manqué. Celui qui est ingrat envers le ciel est aussi coupable qu'un fils ingrat envers son père. S'il nuit aux autres hommes il en sera sévèrement puni, comme on le voit par l'exemple des anciens souverains.

Le sage doit se servir des principes de justice pour mesurer ce qui est conforme ou pas aux volontés du ciel, comme le charron use de son compas pour juger ce qui est rond ou non. C'est ainsi, d'après leur conformité avec les pensées du ciel, que l'on doit juger le gouvernement des rois et des grands, l'habilité, l'instruction et les paroles du peuple.

Suivre la pensée du ciel, c'est la loi du devoir.

Celui qui offense le chef d'une famille, d'un état trouve encore une autre famille, un autre état où il puisse se refugier, celui qui offense le ciel n'a plus de lieu de refuge. Les gens de nos jours s'arrêtent aux lois du fils du ciel, à sa correction et ne pensent pas à celles du ciel. Mais le ciel peut récompenser ou punir le Fils du ciel lui-même, il lui est donc supérieur. Ce qui prouve combien le ciel aime les hommes, c'est non seulement sa générosité à leur prodiguer ses dons, mais la vengeance qu'il exerce quand le prince les fait mourir injustement.

Les saints souverains d'autrefois honorèrent Shang-ti et les esprits des monts et des rivières et ceux-ci les comblèrent de leurs dons. Les méchants princes, le ciel les fit périr, leur enleva leurs She-Tsi, et coupa le fil de leur descendance.

Les princes ne savent plus que leurs guerres, leurs invasions, leurs pillages sont des crimes; ces luttes dans lesquelles ils font périr des milliers d'hommes leurs paraissent justes, ils ont des trésors pour y deposer l'étoffe et le bambou sur lesquels ces faits sont décrits pour les transmettre à la postérité. Ils s'autorisent de l'exemple des rois précédents, de Wen et de Wu qui ont fait de justes guerres, et ne voient pas qu'ils font des guerres criminelles. Si l'on entre dans le jardin d'un autre homme et lui enlève des fruits c'est un crime digne de châtiment. Tuer un homme est bien pis encore. Mais en tuer des milliers dans une guerre, passer pour bon et juste, quelle aberration !

On le voit dans les Annales, les Sts Rois recherchaient la vertu et non la grande renommée.

On doit donc en tout et partout se conformer aux penseés du ciel.

LIVRE VIII

Des Esprits

Ce livre contenait trois chapitres, les XXIX, XXX et XXXI. Les deux premiers ont été perdus; il ne reste que le XXXI. Le titre signifie littéralement: « éclairer, expliquer les esprits », peut-être aussi « Esprits de lumière, intelligents » *Ming Kuei*. Il est étonnant que Mi-tze emploie ici le mot *Kuei* seul. Ailleurs il se sert du terme complexe: *Shen-Kuei*. *Shen* désigne les esprits bons, supérieurs à l'homme. Le mot *Kuei* s'applique plus particulièrement aux âmes des morts ou bien aux esprits quelque peu méchants, aux âmes oubliées de leurs parents vivants et réduites à une condition misérable par manque de sacrifice posthume.

On se demande si ce chapitre est bien de Mi-tze, et cela avec d'autant plus de raison qu'il contient plus d'une pensée opposée aux opinions connues de notre philosophe.

Quoi qu'il en soit, voici, en résumé, ce que notre philosophe dit au sujet des *Kuei*.

Lorsque les Saints rois furent disparus, le monde perdit l'équité, les princes régnèrent par la force, plus de fidélité ni de

soumission, plus de piété filiale et fraternelle, les vols, les meurtres se multiplièrent. On ne chercha plus que son intérêt par les moyens les plus coupables. Tous les maux nacquirent alors. On se demanda de quelle cause ils provinrent. La cause en fut qu'on douta de l'existence des esprits. On ne dit plus qu'ils pouvaient récompenser les sages et punir les méchants. Si l'on pouvait rétablir la foi aux esprits, le monde cesserait d'être dans le trouble. Il faut donc s'assurer s'il existent ou point, il faut interroger ceux qui les ont vus ou entendus. Or depuis la plus haute antiquité jusqu'aujourd'hui, il y a eu des gens qui ont vu leur forme ou entendu leur voix. Comment peut-on donc nier leur existence? Si l'on n'en avait jamais rien vu ni entendu, comment aurait-on pu dire qu'il y en a? Bien nombreux sont ceux qui en ont vu ou entendu. Comme jadis Tu-Pe ministre de Siuen-Wang,[1] que ce monarque fit mourir injustement. L'infortuné ministre dit au prince: mon souverain me fait mourir, bien que je sois innocent. Si après ma mort je n'ai plus la connaissance, ce sera tout; mais si mon âme reste intelligente, il ne se passera pas trois ans avant que je n'aie fait connaître à mon prince le terme de son destin.

La troisième année, Siuen-Wang convoqua les princes pour chasser dans son parc. Le cortége cynégétique comptait plusieurs centaines de chars et plusieurs milliers de gens à pied. Tout-à-coup, au milieu du jour apparait Tu-pe monté dans un char noirâtre, aux chevaux blancs, portant un habit et un bonnet rouge, tenant en main un arc et une flèche de couleur écarlate. Du dessus du char il lança sa flèche à l'intérieur, perça le coeur du monarque en lui brisant l'échine. Renversé dans son char, Siuen-Wang tomba sur son carquois et mourut. Tous ceux qui le suivaient durent nécessairement voir et entendre l'esprit de Tu-pe: aussi ce fait servit-il de thème de leçon, et fut inscrit dans les Annales. Comment pourrait-on douter encore de l'existence des Esprits ?

Ce n'est pas la seule apparition de ce genre. L'esprit Ku-Mang se montra a Mu-Kong de Tcheng pour lui prédire 19 ans de prospérité. L'âme de Tchuang-tze-i apparut à Kien-Kong de Yen dans les mêmes conditions que Tu-pe.

---

[1] 827-782, A, C. Il était prince de l'Etat de Tu fief, créé par Tsheng-Wang pour le fils cadet de la maison de Tang qu'il avait anéantie.

Deux officiers de Tchuang de Tsi étaient en procès depuis trois ans. Le prince voulait en finir et punir le coupable; mais ne sachant lequel des deux avait tort il craignait de condamner l'innocent. Il leur proposa le serment devant l'autel du Génie protecteur du Sol. Ils acceptèrent. On amena un agneau; on en fit couler le sang. Le premier officer nommé Wang-li-koue écrivit sa déclaration sans incident. Mais quand ce fut le tour de son adversaire Tchong-Li, il avait à peine écrit la moitié de son attestation que le mouton se redressa, le frappa de la tête, de ses cornes, lui brisa les jambes sauta sur l'autel du Génie et le renversa. Tout cela est écrit dans les Annales; on ne peut donc en douter. Il n'y a point de forêt, de gorge, de caverne obscure que les esprits ne hantent.

Mais, dit-on, les oreilles et les yeux de l' homme ne sont pas suffisants pour inspirer toute confiance, couper court à tout doute sur ce dont ils rendent témoignage.

S'il en était ainsi, ils seraient également impuissants à témoigner de l'existance des anciens souverains dont tout le monde parle sans jamais émettre une doute. Ces saints rois ont offert des sacrifices. A qui les auraient-ils fait s' il n'y avait point d'esprits? Quand ils créaient un royaume ou fondaient une ville, ils élevaient un autel au Génie de l'état, un temple ancestral de leur dynastie; ils choisissaient les hommes pieux, bienfaisants, honnêtes pour en faire des prêtres, des prieurs (*kok*); ils recherchaient les victimes sans tâche, les grains purs dont ils faisaient de la liqueur. De tout ils prenaient le meilleur pour le service des Esprits qu'ils mettaient ainsi au dessus des hommes. Pour que leurs descendants n' ignorassent point ces faits, ils les écrivirent sur le bambou et la toile. Celui qui nie les Esprits contredit les principes des Sts-Rois, il est en dehors de la voie du Sage.

Le Shu-king, comme le Shi-king, parle des Esprits et les met en scène. Nous y voyons que les esprits inspectent les hommes, récompensent ou punissent et que rien ne peut échapper à leur pouvoir.

Maintenant comme autrefois, il y a des esprits (Kuei) du ciel, il y a des Kuev shen des monts et des eaux. Quand les hommes meurent, ils deviennent Knei. A ceux-ci on offre des aliments et des liqueurs pour qu'ils mangent et boivent et se maintiennent en force.

Bref, si l'on désire le bien du monde, on doit croire aux Esprits et leur sacrifier.

CHAPITRE XXXII

De la musique

Ce chapitre est entièrement consacré à la condamnation de la musique. Mi-tze n'en veut pas, par ce qu'elle ne sert qu'au plaisir, qui elle fait perdre le temps, et éloigne de l'accomplissement des devoirs gouvernementaux. La musique ne peut aider à soulager les misères du peuple, à nourrir les affamés, etc. Les particuliers eux mêmes sont entrainés par le plaisir à négliger les travaux de l'industrie, des champs ou de la maison. Cet anathème s'applique à tous les genres de plaisirs. En ce qui concerne la musique spécialement, il s'adresse surtout aux disciples de Confucius, qui faisaient, comme leur maître, comme tous les anciens chinois, un cas extrême de la musique et y voyaient un moyen d'adoucir les caracteres et les moeurs, d'entretenir la concorde entre les hommes avec les vertus qui en découlent, et conséquemment de régner pacifiquement et de maintenir l'ordre dans l'état. On sait que Confucius ayant entendu la musique de Shun en fut tellement ravi qu'il resta plusieurs jours sans manger,[1] entierement absorbé dans le souvenir de cette harmonie ravissante.

Le livre de la musique avait trois chapitres: les deux derniers ont été perdus, dit-on. Probablement ils ne contenaient que des amplifications assez superflues. La perte ne peut être considérable.

LIVRE IX

Le Destin

Dans ce livre Mi-tze s'élève contre la croyance au destin *ming:* mais ce destin n'est point le *ming* des livres canoniques vraie providence, ou décret divin accordant à chaque homme une part de don et une fin à la quelle il peut manquer par ses fautes. Celui dont il est ici question est le *fatum* des mahométans.

Il remarque d'abord que bon nombre de rois et de princes ont cherché la richesse, pour eux mêmes, l'accroissement de la population de leurs états, l'ordre et la paix dans le royame et que leurs efforts ont eu le résultat tout opposé. La raison de ce fait est qu'ils

[1] Lun-yu VII 4. Le texte varie selon les éditions.

ont cru au destin, et se sont fiés à ses décrets. On est pauvre ou riche, pensaient-ils ; on a l'ordre ou le désordre dans l'état, la vie longue ou courte selon son destin. Aucune force ne peut lui résister.

On a mal raisonné, parce qu'on ne s'est pas basé sur les vrais fondements logiques, à savoir le principe, le *criterium* et l'usage. Le principe est dans la conduite des Saints rois de l'antiquité ; le *criterium* est dans la réalité de ce que tout le monde entend et voit ; l'emploi la mise en pratique se manifeste dans le gouvernement.

Les vicissitudes des événements, l'élévation et la chute des princes montrent qu'il n'y a pas de destinée fatale, qu'on obtient le bonheur par ses vertus ; le malheur, par ses fautes. Le sort des empires dépend des qualités et des vertus des chefs, comme celui des maisons, de la conduite de ceux qui les habitent. Soutenir que le destin régit le monde c'est renverser l'ordre et la justice. Si l'on veut que la justice règne, il faut se donner des chefs animés de l'esprit de justice. Alors le monde est bien gouverné, alors les sacrifices à Shangti, aux esprits des monts et des eaux, comme ceux offerts aux ancêtres, sont bien réglés.

C'est par leur vertus que Tang et Wu-Wang se sont élevés à l'empire ; s'ils avaient cru au destin, ils ne se seraient pas préoccupés des besoins du peuple, et n'auraient pas mérité son affection. C'est par les récompenses et les châtiments que les Saints Rois ont rendu les ministres fidèles et zélés, les pères affectionnés, les fils pieux etc. Ceux qui croient au destin doivent penser que les châtiments, les calamités leur arrivent nécessairement, et n'ont ni crainte ni zèle. Alors le désordre et le crime règnent partout ; le peuple est malheureux et opprimé. Ce sont les tyrans qui ont inventé la notion du destin fatal.

Tout ce que l'on dit doit être réglé par la logique, et doit s'appuyer sur un des trois principes indiqués plus haut : la cause, c'est-à-dire la volonté du ciel et des Esprits, la conduite des Saints Rois ; le preuve, le document, c'est-à-dire les écrits, les Annales des souverains antérieurs ; et la pratique, c'est-à-dire les actes qui peuvent servir de modèle et de règle. On sait qu'il n'y a pas de *fatum* par le sentiment du peuple. Le destin pour agir, déterminer devrait être quelque chose. Or personne n'a vu ni entendu rien qui lui ressemblât. Si cela ne suffit pas, qu'on examine la conduite des bons rois, ils ont nié pratiquement le destin, les tyrans

seuls l'ont admis et proclamé. Seraient-ils seuls à connaître la vérité? Jamais personne ne s'est abandonné dans les maladies, pensant que c'était son destin. Ainsi le sens intime, l'histoire et la pratique de la vie prouvent qu'il n'existe point.

La croyance au destin engendre la négligence, le mépris des efforts, de la vertu, c'est la source de tous les maux.

CHAPITRE XXXIX

Des Lettrés

Ce passage des leçons de Mi-tze est probablement celui qui a le plus excité la colère de Meng-tze et a valu à notre philosophe les attaques violentes qui l'on fait mettre à l'index et l'ont relégué dans l'oubli. Ce chapitre est en effet consacré à la censure des pratiques prescrites par les disciples de Confucius, de ces rites qui étaient, pour le grand moraliste, le fondement de la société et de la famille. Comme ces reproches adressés à l'école du Maître n'ont pour la plupart trait qu'aux actes et non aux principes philosophiques, nous ne nous y arrèterons guère, nous nous contenterons d'en donner une idée générale.

Les rites approuvés par Confucius établissaient des différences dans le deuil des parents d'après le plus ou moins de rapprochement du degré de parenté. Mi-tze trouvait ce règles déraisonnables, parce que, par exemple, le temps du deuil était le même pour l'épouse et le fils héritier que pour les père et mère.

Les rites du mariage prescrivaient que le fiancé allât chercher sa fiancée avec toute la pompe qu'il déploierait s'il allait au devant de son père revenant de voyage. Mi-tze trouve cette égalité inconvenante.

D'autre part la douleur qu'ils prescrivent et réglementent produit l'hypocrisie.

Les lettrés veulent aussi que l'on s'en tiennent aux maximes de l'antiquité, disant que c'est là la perfection humaine. Mais le plus ancien a été nouveau en son temps; on devrait donc s'en tenir au nouveau, ce qui est le contraire de leur sagesse. Ils se contredisent donc évidemment.

Ils disent encore que l'homme supérieur suit les modèles et n'innove pas. Ainsi les artisans du jour qui imitent les anciens

sont des hommes supérieurs et les artistes merveilleux des temps antiques sont des gens grossiers.

Après avoir critiqué plusieurs autres maximes confucéennes, Mi-tze s'en prend à Confucius lui même et rapporte plusieurs traits de sa vie qui ne sont pas à son honneur.

King, duc de Tsi, demanda un jour au philosophe Ngan-tze : Qu'est-ce donc que ce Confucius? Ngan-tze ne répondit pas. Le prince réitéra sa question sans plus de résultat. Comme il exprimait son étonnement, Ngan-tze lui dit finalement : Votre serviteur n'est pas capable de juger qui est un sage. Mais ce qu'il sait c'est que l'on considère comme sage celui qui, étant placé haut, ne s'en orgueillit pas; qui dans une situation inferieure, ne craint rien; qui parle au prince dans l'intérêt des hommes, dont la doctrine opère dans les rangs inférieurs pour atteindre les grands, dont la parole est lumineuse, claire et facile à comprendre, dont la conduite, toujours convenable, brille dans le peuple et les conseils se font entendre des princes et des ministres.

Mais loin de là, les conseils de Kong-tze portent aux actes de violence. Ses méditations, son savoir n'aboutissent qu'au mal; excitant les petits, il trouble les grands et apprend aux sujets à tuer leur prince: est-ce là la conduite d'un sage? Entrer dans l'état d'un prince et causer sa mort. C'est commettre une injustice, un crime.

Mi-tze poursuit ainsi son discours, accusant, condamnant Kong-tze, et termine par une sentence de flétrissure générale. On comprend la colère de Meng-tze.

Le livre (ch. 40-43) est consacré à des définitions de termes qui ne sont point attribuées expressement à Mi-tze, comme les dissertations précédentes; il y a donc tout lieu de croire qu'elles ne proviennent pas de lui; nous les passerons sous silence.

Le livre XI (44-48) ne porte pas davantage son nom; il revient du reste sur des questions traitées antérieurement: les funérailles pompeuses, etc.

Au livre XII (Ch. 47) le nom du philosophe reparaît, mais pour ne rien nous apprendre d'intéressant. C'est d'abord la louange de l'équité; puis une série de colloques entre Mi-tze et un disciple de nom de Kong-weng-tze dépourvus de tout intérêt philosophique. Le reste l'est encore davantage, puis qu'il ne s'agit plus que des choses de la guerre. C'est l'officier qui se retrouve ici en

Mi-tze sous la toge du philosophe. Nous nous arrêterons donc à ce point.

Nos lecteurs auront pu apprécier par eux-mêmes si les reproches faits a Mi-tze par Meng-tze et par M. Faber sont réellement mérités. Ils diront avec moi : je pense bien que Mi-tze n'est ni un communiste ni un destructeur de l'ordre public, mais que si ses principes de charité publique et d'amour universel avaient été suivis, la Chine n'aurait point vu tant de scènes de désordre et de meurtres désoler son territoire et déshonorer ses annales.

Il en est ainsi malheureusement de ceux qui cherchent à combattre les passions humaines ; la haine et l'injustice sont leur ordinaire récompense.

C. de Harlez.

Table des matières traitées dans le livre de *Mi-tze*

MEMORIE DI FILOSOFIA EGIZIANA

Radunare e coordinare le idee che gli antichi Egizi avevano sulla cosmogonia, sul composto umano, su Dio, e sulla morale, è lavoro difficile quant'altro mai. L'Egittologia, per quanto abbia nel nostro secolo fatti rapidi progressi, per deficienza di documenti o smarriti, o distrutti, o non per anco ritrovati, non può ricostrurre tutto ancora il pensiero egizio nella sua realtà; e quanto alle notizie che gli autori greci ce ne lasciarono, non sono sempre (ora che i monumenti, che vanno scoprendosi, spandono su quegli antichi tempi così bella luce) rispondenti alla verità. Contro l'opinione comune di un' antica sapienza egizia [1] sta il fatto che l'egiziano non fu un popolo di pensatori come il greco e l'indiano, e che le sue conoscenze erano piuttosto matematiche, geografiche, astronomiche, mediche che non filosofiche. Di opere puramente filosofiche, tolti alcuni papiri che trattano di morale, pare che l'Egitto antico non ne possedesse, e l'unico che conosciamo è quello intitolato: « Trattenimenti filosofici di una gatta etiopessa e del piccolo sciacallo Kufi » (papiro di Leida 384,) [2] redatto in tempo relativamente già

[1] Vedi, fra gli altri, Platone, *Tim.*, 22; Plutarco, *De Isid.*, 35, 183 e seg.; Isocrate, *Busir.*, 11. Tuttavia generalmente i moderni egittologi dicono esagerate e false quelle lodi. Vedi Ermann, *Aegypten und aegyptisches Leben in Alterthum*, p. 442.

[2] *Revue égyptologique* 1880, p. 153 e seg. Lo sciacallo parla di una sostanza misteriosa che fa vivere il mondo intero e nella quale sono le cose tutte, sostanza che ogni giorno accompagna gli uccelli al cielo ed i pesci al mare, che si trova dappertutto. La gatta non comprende questo discorso, ed allora lo sciacallo a poco a poco cerca

vicino a noi, cioè all'epoca romana. Quindi la parola di San Clemente Alessandrino (*Strom.* VI) « Sono 42 libri [1] 36 dei quali contengono tutta la filosofia degli Egiziani » dobbiamo riferirle ai testi religiosi, nei quali si trovavano, insieme con le regole di culto anche quei pensieri filosofici, che ne formano il fondo. [2] Del resto lo stesso

di spiegarglielo. Pare che si tratti di un panteismo fatalista pel quale nel momento della nascita è assegnato a ciascuno il suo destino, senza consultare i suoi desiderii, e senza che gli Dei e gli uomini in nulla possano cambiarlo.

[1] Questi libri sono detti ermetici dal greco Ἑρμῆς (Mercurio), a cui si attribuivano. San Clemente (Strom. VI, 269) dice che le cerimonie egiziane dimostrano come gli Egizi seguissero una certa qual propria filosofia. Descrivendo l'ordine dei personaggi che hanno parte a queste cerimonie, dice che primo procede il cantore, che ha due di questi libri, in uno dei quali vi sono gli inni degli Dei, e nell'altro l'ἐκλογισμός della vita regia. Dopo il cantore viene l'oroscopo, il quale ha i quattro libri ermetici che trattano di astrologia. Poi lo ἱερογραμματεύς, che ha dieci libri (in gran parte cosmografici); quindi lo στολιστής, che pure ha dieci libri i quali contengono cose religiose. Ultimo il profeta, che, come gli altri, ha dieci libri sacerdotali.

[2] Il più importante fra i testi religiosi, che dell'antico Egitto rimasero a noi, è certo il così detto *Libro dei morti* (*Das Todtenbuch*) come lo chiamò Lepsius, che nel 1842 pubblicava il celebre papiro conservato al R. Museo Egiziano di Torino, il più completo esemplare che allora di quest'opera si conoscesse. Non sarà inutile, posta la sua importanza, ricordarne qui le vicende bibliografiche più importanti. Il Naville (*Das ägyptische Todtenbuch*, *Einleitung*, Berlin, 1886, pag. 15, sq.) ricorda come non sia un libro nello stretto senso della parola, poichè non offre nè un'unità di concezione nè un tutto omogeneo di materia, ma piuttosto una collezione che venne successivamente formandosi in diverse epoche. È un papiro che, posto framezzo alle tele le quali avviluppavano la mummia, si collocava fra le sue gambe, sotto le braccia o sul petto. Esso era destinato ad istruire l'anima su quanto doveva fare dopo la vita, ed è una raccolta d'incantesimi o preghiere, di cui le une danno all'uomo nozioni generali su quanto l'aspetta dopo morte, le altre si applicano a speciali casi dell'esistenza funeraria. Ma le diverse circostanze che vi sono descritte non sono quello che necessariamente deve capitare all'anima, bensì quello che può capitarle, e questa incertezza quindi è uno dei principali ostacoli ad erigere in sistema la vita futura dell'anima. Lo Champollion volle chiamare il nostro

San Clemente definì molto bene le loro teoriche filosofiche, quando scrisse che gli Egiziani hanno una *certa quale* propria filosofia;[1] filosofia, cioè, in senso larghissimo, dipendente in tutto dalla religione ed unicamente in servizio di questa.

Fonte principalissima per la costruzione del pensiero filosofico

---

così detto *Libro dei morti* « Rituale », ma questa denominazione non pare del tutto esatta. Il suo titolo od almeno il titolo più comune di una gran parte di esso è in egiziano *per-em-hru*. Su questo nome i dotti hanno posto molte quistioni. Il Naville nel Congresso di Berlino aveva proposto l'interpretazione del Deveria: *uscita dal giorno*. — Il *Libro dei morti* deve appartenere a quei libri che Clemente Alessandrino chiamò ermetici e la cui composizione era attribuita a Thoth, e fra i libri ermetici, appartiene, giusta l'affermazione del Lepsius (*Cronologie*, I, p. 45), alla categoria di quelli del profeta. L'origine di questo libro è, secondo Naville (op. cit., pag. 26 e seg.), Eliopoli, e la dottrina che contiene è quella dei sacerdoti di On. Alcuni capitoli però sono di diversa provenienza. Qualche parte del libro è molto antica, e nel testo noi possiamo distinguere le parti che corrispondono ai quattro periodi della sua storia: 1° il testo dell'antico regno e del regno di mezzo, 2° il testo tebano dalla XVIII dinastia alla XX, 3° il testo ieratico dopo la XX, 4° il testo saitico e tolemaico che è una codificazione (secondo Naville, op. cit., p. 37, benchè Maspero in *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 385 e seg. tenga altra sentenza) dei diversi testi che allora circolavano, coll'aggiunta di qualche capitolo. Il Naville dà nella sua grande opera il testo saitico. Fu tradotto interamente in inglese dal Birch e dal Budge, in francese dal Pierret. I quindici primi capitoli furono pure tradotti in tedesco dal Brugsch e pubblicati nella *Zeitschrift* 1873. Lepage Renouf cominciò dal 1891 a darne una traduzione inglese nei *Proceedings* della Società d'archeologia biblica. (Vedi Naville, *Das ägyptische Todtenbuch*; Maspero, *Le Livre des morts* in *Bibliothèque égyptolog.*, I, 325 e seg., *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, Paris, 1894; Birch, *The funereal Ritual*; e Davis, *Egyptian Book of the Dead, edited with Introduction etc. by C. St. Davis, London*; *The book of the dead. The Egyptian test with interlinear transliteration and translation etc. by E. A. Wallis Budge. Printed by Order of the Trustees. London, 1895*). — Di più fra le altre sono da ricordarsi le traduzioni di capitoli isolati fatte dal Naville e dal Brugsch.

[1] μετίασι γὰρ οἰκείαν τινὰ φιλοσοφίαν Αἰγύπτιοι (Strom. VI). In un altro posto (Strom. I) attribuisce agli Egizi una mistica filosofia.

egizio essendo i testi religiosi su questi principalmente noi dobbiamo fondarci nelle nostre ricerche.

Parlando di testi antichi giova notare che dobbiamo fermarci quasi unicamente sui papiri, sulle stele, e sulle iscrizioni che di giorno in giorno vanno scoprendosi ed arricchiscono il tesoro dell'Egittologia. Le notizie che dell'antico Egitto lasciarono a noi gli scrittori greci [1] sono, quanto all'esposizione delle idee filosofiche, molto insufficienti, e poi altro non sono che tarde raccolte di seconda o terza mano, che non meritano fede e sulle quali non possiamo fondarci in modo alcuno. Lo stesso Erodoto fu tratto sovente in inganno, e noi sappiamo che Manetone (sacerdote di Eliopoli, versato nella lingua e coltura egiziana, l'unico che potrebbe darci notizie attendibili, se di lui a noi fossero rimaste le opere) scrisse un libro appositamente πρὸς Ἡροδότου combattendone le false asserzioni.

---

[1] Fra gli autori greci che in modo speciale toccarono di queste idee mistiche e religiose degli Egizi, oltre al già ricordato Erodoto (vedi il libro II ed il principio del III della sua Storia; ottima edizione del libro II con commenti storici, filosofici, archeologici è quella del Wiedemann, *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterung*, Leipzig, Teubner, 1890), Manetone e Clemente Alessandrino, sono da ricordare Ecateo da Mileto, che scrisse il Γῆς περίοδος, i cui frammenti furono raccolti dal Muller (*Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. Didot, I), Ellanico da Mitilene, antore dell'opera Αἰγυπτιακά e dell' Ἀνάβασις εἰς Ἄμμωνος, Ecateo di Abdera, di cui rimane qualche frammento delle sue Αἰγυπτιακά (il 1° libro di quest' opera aveva per titolo περὶ τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας). A questi dobbiamo aggiungere Palefato di Egitto (Αἰγυπτιακὴ θεολογία), Filisto di Naucrate (Αἰγυπτιακὰ περὶ Ναυκράτεως e περὶ τῆς Αἰγυπτίων θεολογίας), Diodoro Siculo (nella sua Βιβλιοθήκη), Plutarco (Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος), per tacere delle notizie sparse in autori ancor più recenti. Un catalogo completo di tutti gli scrittori greci che scrissero sull' Egitto si trova in Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, p. 168 e seg. — Quanto al celebre Manetone di Sebenito (ora Semmenud) sappiamo che era ἀρχιερεὺς καὶ γραμματεὺς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερῶν ἀδύτων (Plut.) e quindi versato, per la posizione che occupava, nella lingua e nella scienza egizia. Fu contemporaneo di Tolomeo I, sacerdote di Eliopoli, e scrisse le seguenti opere, di cui sfortunatamente non ci rimangono che pochi frammenti raccolti dal Muller (op. cit., vol. II, pag. 511 e seg.): Αἰγυπτιακά, ἱερὰ βίβλος, φυσικῶν ἐπιτομή, περὶ ἑορτῶν, περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας, περὶ κατασκευῆς κυφιῶν, τὰ πρὸς Ἡροδότου. Il Wiedemann

Parlando di filosofia egizia noi non possiamo pretendere di veder chiare e nette le diverse idee delle diverse scuole che forse saranno esistite; perchè se esistevano diverse scuole teologiche che avevano sede presso i principali templi, p. es. quella di Eliopoli, quella di Tebe, ecc...., vere scuole filosofiche distinte non esistettero mai. Anzi al contrario troviamo asserzioni che quasi possano sembrare controsensi o strane ripetizioni di uno stesso oggetto sotto diversi nomi. La ragione è questa, che il popolo egizio era popolo conservatore per eccellenza, e quindi, quando doveva accettare nuove idee religiose, non si credeva per nulla in obbligo di sopprimere quelle che prima aveva, ma le une aggiungeva alle altre, senza cercare se tra loro fossero contrarie o pure ripetizioni d'una stessa cosa sotto nomi diversi. I pochi tentativi di conciliazione provati dai sacerdoti riguardano in modo speciale gli Dei ed il loro

---

(op. cit., p. 124) dà di lui il seguente giudizio: « Per quanto sia degno di lode e considerazione, non si deve però mai, usando delle sue opere, dimenticare in quali grandi difficoltà dovette trovarsi, ed a quali pericoli di errore fosse esposto, non essendo più le fonti di cui usava nella primitiva loro forma. » — In generale poi per quello che riguarda gli autori greci che ci lasciarono qualche notizia sull'Egitto ci paiono ottime le seguenti considerazioni del Lepsius (*Ueber die Götter der vier Elemente bei den Aegypter*, Berlin 1856), il quale, dopo aver ricordato (p. 210) come sotto Tolomeo Lago molti greci venissero in Egitto e scrivessero di cose egiziane, scrive (p. 211) che lo stesso Erodoto ci dimostra a sufficienza quanto superficialmente e falsamente i Greci usassero intendere gli insegnamenti dei sacerdoti egiziani. Il continuo e naturale sforzo dei Greci per trovare negli Dei e nei miti stranieri quelli dei loro paesi li spinse ai più strani errori. E ne venne quindi che sovente qualche rinomato scrittore ammettesse come certo quello che non era frutto se non della sua fantasia, e questo errore storico diventasse naturalmente cosa certa anche per gli altri, e quindi tesoro comune di tutta la letteratura. Si formò così a poco a poco una greca concezione della mitologia egizia che, scostandosi sempre maggiormente dalla vera forma di quest'ultima e sempre di più dilatandosi, finì per farsene indipendente e quindi, a cagione del valore e della riputazione di quelli che così l'esponevano, non solo finì per essere considerata come più esatta di quella che esponevano i più antichi sacerdoti, ma riuscì a farsi considerare come tale anche dai veri patrocinatori dell' antica dottrina.

raggruppamento e divisione, tentativi che più avanti ricorderemo. Di qui la diversità enorme di Dei, studiando i quali se ne ritrovano le origini nelle singole regioni, dette con voce greca *nomi*, Dei che in fondo rappresentano una stessa cosa, ma figurata con diversi simboli ed espressa con diverse parole; il che fa, a chi ben guardi, che si possa francamente col De Rougé [1] giudicare la religione egiziana in fondo monoteista, rivestita di forma stranamente politeista.

Premesse queste osservazioni, ecco le idee che nell'antico Egitto correvano circa la cosmologia, l'antropologia, la teologia e la morale.

Per quanto concerne la *cosmologia egizia*, pare che con certezza si possa affermare essere stata l'acqua la materia primitiva dalla quale si svolse tutto il creato. Solo il *Nu* esisteva in principio, e, in questo Nu, Tum (o Atum) il padre degli Dei. « Io sono Tum, leggiamo al cap. XVII del *Libro dei morti*, essere unico nel Nun », e perchè questo Dio più antico per costruire il mondo aveva dovuto uscire dal suo elemento primitivo, gli si diede poi la forma di anfibio, che p. es. talora era la rana, ad Ombos era il coccodrillo, ad Ermopoli era l'uccello Thot. [2] Pare poi che la nostra terra dovesse galleggiare sulle acque, perchè il Chabas ricorda un'espressione che dice come la terra avesse perduto il suo timone, e benchè finora i monumenti nulla dicano di preciso, pare che alla maniera dell'Oceano dei Greci l'uazit-urit *il verdissimo* la circondasse d'ogni parte.

Come poi da quella massa primordiale si svolse e si ordinò il creato? Ecco come spiega la leggenda: *Nut* (dea del cielo) era da tutta l'eternità unita a *Seb* (dio-terra) nel caos primordiale.

Al principio del tempo *Shu* si ficcò loro in mezzo, cercando di separarli e sollevò sulle sue braccia *Nut*. Non riuscì tuttavia intieramente nel suo intento; il busto della Dea restò in alto parallelo

---

[1] *Revue archéologique*, I, 1860: *Études sur le Rituel funéraire des anciens égyptiens.* Studio che per molto tempo formò come la propedeutica di quanti vollero occuparsi delle idee filosofico-religiose dell'antico Egitto, e le cui conclusioni, checchè a taluno sembri, rimangono pur sempre fisse e condivise dalla maggior parte dei più valenti egittologi moderni.

[2] Vedi Maspero, *Études de Mythologie et d'Archéologie égyptienne*, in vol. II, pag. 234, della *Bibliothèque égyptienne.*

a quello di Seb, ma le sue braccia e le sue gambe, che ricadevano innanzi ed indietro sine a toccare Seb non poterono mai in niun modo essere distaccati.

Secondo qualche testo Shu non avendo potuto, anche rizzandosi in piedi, sollevare all'altezza voluta Nut, montò per farsi più alto, su una scala rizzata sull'altipiano di Khmunu, e nell'antichissima iscrizione di Esneh [1] è detto che Shu: « sospese la volta del cielo sui suoi quattro pilastri [2] ..... sollevò Nut e si mise sotto di lei in forma di grande colonna d'aria. [3]

Sua Maestà Khnumu è dunque chiamata Shu, il portatore del cielo, e non è nessun altro che lui in questo nome, ed egli domina in Esneh, come grande illuminatore, perchè ha dato al cielo la sua altezza. Così separati Nut e Seb per mezzo di Shu, secondo una versione, tornavano tuttavia a riunirsi ogni notte e ad essere riseparati di nuovo al mattino da Shu. Ogni sera il sole veniva inghiottito dalla madre sua Nut, nelle ore notturne era concepito di nuovo per rinascere daccapo ogni mattina. Secondo un'altra versione, separati una volta da Shu, Nut e Seb non si riunirono mai più.

L'unione tuttavia di Nut e Seb non era stata sterile, perchè non appena la dea fu separata dal Dio, generò il sole Ra, che dal luogo in cui fu generato cominciò la sua corsa giornaliera lungo il corpo di sua madre per terminarlo ogni sera nelle sue braccia. In un'iscrizione delle Piramidi (Pepi I) il sole è indicato come « quegli che è fra le coscie di Nut ». Ecco il perchè nelle stele e nelle altre illustrazioni che si trovano sui monumenti e sui papiri il cielo è dipinto in forma di una donna che tiene le gambe da una parte e le braccia ripiegate dall'altra sulla terra. [4] Uno scara-

---

[1] Brugsch, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*, pag. 626.

[2] Il nome Shu viene appunto dalla radice *shu* = sollevare.

[3] Questa concezione pare propria dei sacerdoti di Esneh, i quali considerando, a quanto sembra, che l'aria sopporti il cielo, paragonavano Shu ad una colonna d'aria, e fecero di lui il Dio dell'aria che porta il cielo.

[4] Per questa rappresentazione del cielo con una donna ricurva vedi *Libr. dei Morti*, XV, 15. In qualche iscrizione il cielo è rappresentato con due donne l'una sopra l'altra e tutte e due nella medesima posizione, cioè con braccia e gambe ripiegate sulla terra (Vedi Lepsius, *Denkmäler*, IV, 35, B). La seconda donna, a detta del Brugsch,

beo è dipinto su di essa ed in questo scarabeo è simboleggiato Rà, il sole. Il perchè di questo simbolo sarà ricordato più avanti.

Da quanto dicemmo, possiamo concludere che in fondo il pensiero egizio era questo: Un tempo il mondo non vi era e nulla esisteva se non che il caos simboleggiato in Nun. Una potenza divina anteriore [1] a questo caos stesso, lo ordinò e lo dispose in quel modo che ora vediamo. [2] La terra è una superficie piatta e

altro non sarebbe che la zona sublunare (*Religion und Mythologie*, I, 211 e seg.). Il cielo è pure comunemente rappresentato da una vacca. « La vacca, l'antica che generò il sole e pose i germi degli Dei e degli uomini, la madre di Ra, la creatrice di Atum, era quando nulla ancora esisteva. » Così pure accanto a Nut troviamo il cielo rappresentato da Homs sostenuto anch'esso da quattro sostegni il cui nome generalmente è Mosu-Hom, figli di Homs. Nè dobbiamo tralasciare di ricordare come in antichissime iscrizioni la volta del cielo sia rappresentata da una volta di tempio sostenuta da quattro colonne. — In alcuni testi pare si accenni ad un doppio cielo *hir* e *pet*. L' *hir* sarebbe un cielo superiore corrispondente, secondo Lepsius (*Die Götter der vier Elemente*, pag. 185), all'Ether dei Greci e nel quale vi erano le stelle ed il *pet* che corrisponderebbe all'aria e rotante attorno alla terra (*Libro dei Morti*, 165, 15). Vedi pure Brugsch (*Religion und Mythologie*, I, 210 e seg.), dove si trovano rappresentazioni simboliche, cioè due donne, invece di una sola. La seconda donna, anche secondo Brugsch, sarebbe la zona sublunare (Lepsius, *Denkmäler*, IV, 35.)

[1] Qual fosse questa potenza divina e come fosse concepita la sua anteriorità, sarà detto più avanti.

[2] Brugsch (*Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1884, vol. I, pag. 101) riassume questi pensieri così: « In principio non vi era nè cielo, nè terra. Solo vi era l'illimitata acqua primordiale (*Nun*) circondata da dense tenebre, la quale racchiudeva in sè stessa il germe maschile e femminile, cioè il principio del mondo futuro. Lo spirito del Dio primitivo inseparabile dalla materia primitiva dall'acqua primordiale, sentì in sè il desiderio di sviluppare un'azione creatrice, e la sua parola svegliò il mondo a vita.... Il primo atto della creazione cominciò colla formazione nell'acqua primitiva di un uovo, da cui venne la luce del giorno, *Ra* causa immediata primitiva della vita del mondo terrestre. Nel sole che spunta s'incorporò l'onnipotenza del divino spirito nella sua più brillante forma. » — Quanto al sole che nasce dal fiore di loto, si può vedere in Mariette (*Catalogue des Monuments de Denderah*, I, 55 *a*) un'iscri-

sottile più lunga che larga,[1] ed il cielo che sopra di lei si estende è come un immenso soffitto di ferro.[2] La faccia del cielo volta verso la terra è seminata di lampade, *Chabisu*, le quali, benchè estinte od invisibili lungo il giorno, si accendono però la notte. Sulla faccia superiore poi vi era un mondo simile al nostro, ma abitato dagli Dei. Quest' enorme massa non potendo restarsene lassù da per sè sospesa nell' aria doveva avere un qualche appoggio. Si erano quindi immaginati quattro pali terminati a forca, posti ai quattro punti cardinali, e su questo debole sostegno poggiava tutta la massa celeste. Ma poi temendo che quando scoppiasse qualche furiosa tempesta fossero rovesciati, qualcheduno loro sostituì quattro altissime rupi poste pure ai quattro punti cardinali. Così immaginato il sistema del mondo, dice Maspero, veniva ad essere come una gran cassa fra l' elittico e il rettangolare, più lunga dal sud al nord, che dall' est all' ovest. Il fondo era formato dalla nostra terra coi suoi mari, continenti e monti; le parti verticali erano catene non interrotte di montagne, dalle quali ai quattro punti cardinali si spiccavano quattro altissime rupi per sostenere il coperchio di questa cassa, cioè il cielo.[3]

Oltre alla terra ed il cielo gli Egiziani immaginarono ancora un' altra regione, situata al di fuori del nostro cielo e probabilmente sotto la nostra terra dove il sole circolava durante le dodici ore della notte, detto il *Tuaut*[4] che altri col Maspero legge *Daït*.

Il Maspero, contro l' opinione più comune degli egittologi, crede

---

zione nella quale un faraone offre un fiore di loto al maestoso e raggiante figlio che esce appunto dal fiore di loto colle seguenti parole: «Io porgo a te il fiore, il maestoso giglio, che era in principio sul grande lago. Tu esci dalla città di Chmun (Ermopolis magna) dal mezzo delle sue foglie, e tu illumini la terra che ancora era avvolta nelle tenebre.»

[1] Per queste idee fisiche e cosmologiche vedi Maspero, *Bibliothèque égyptologique*, I, 159 e seg., 300 e seg.; II, 205 e seg., come pure Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l' Orient*, I, 16 e seg.

[2] Il nome del ferro è appunto nella lingua comune *Baenpet* cioè metallo del cielo.

[3] Maspero, *Biblioth. égyptienne*, II, 206-6; *Histoire etc.*, pag. 16.

[4] In molti testi è identico col *Tuaut* l' *Amenti* (l' *Ades*) detto anche *neter-χer*, cioè divina dimora inferiore, divina regione infernale, dimora sotterranea, luogo dove erano gli spiriti dopo morte.

che non fosse sotto la terra, ma, per così dire, al di fuori della terra nostra. Giusta gli antichi Egizi, il sole invece di traversare il cielo dall' oriente all' occidente durante il giorno, e invece di passare (se così possiamo esprimerci) durante la notte sotto la nostra terra muovendosi dall' occidente all' oriente, circolava lungo le pareti di questa grande cassa in una barca sopra un corso d' acqua, che, simile all' Oceano dei greci, avviluppava completamente il mondo e lo separava dal cielo. Il letto di questo corso di acqua posto immediatamente sotto il cielo stellato era limitato in tutta la metà nord dell' elissi da una non interrotta catena di scoscese montagne, che elevandosi all' ovest all' altezza di Abido, s' alzavano rapidamente, e presto divenivano così alte che s' imponevano come sgabello fra la nostra terra ed il fiume e terminavano all' ovest col picco Bâku. All' epoca tebana il Tuaut era considerato come una specie di *tunnel* scavato attraverso la massa delle iperboriche montagne. Era *nella terra* e non *sotto la terra* ed i suoi abitanti sono detti « quelli che sono *nella terra* » in opposizione a quelli che erano sulla terra. In principio lo si considerava come un' *altra terra*; terra cioè tenebrosa e separata dalla nostra da montagne.

A partire dal picco Bâku la catena spariva e le succedeva un largo altipiano che correva in prima dall' est al sud e poi dal sud all' ovest. Dalla sera al mattino il sole traversava il Tuaut, ed allora l' altezza delle montagne impediva alla luce di arrivare fino a noi: ecco il perchè della notte. Dal mattino invece fino alla sera percorreva l' altipiano della parte meridionale, ed allora i suoi raggi più non incontrando ostacoli si espandevano liberamente a noi: ecco il giorno.

Il Nilo terrestre altro non era che una derivazione del Nilo celeste, il quale cadeva dal cielo in vasta cateratta in un luogo detto *Qobhu* oppure *Konust*, nomi che dopo, per le più estese cognizioni geografiche, finirono per indicare, il primo, il largo formato alla barriera della cateratta e la cateratta stessa che portava alla terra le piene del fiume divino, ed il secondo, la regione, parte celeste, parte terrestre, che era in vicinanza del Qobhu. [1]

---

[1] Queste, secondo il Maspero, sono le antiche idee cosmologiche degli Egiziani (Vedi *Bibliothèque égyptologique*, vol. I, p. 159, vol. II, p. 206 e seg.). L'opinione tuttavia più comune degli egittologi è che il *Tuaut* anche da principio fosse veramente sotto terra. Lo Schia-

Esposte così le linee fondamentali della cosmogonia egiziana, occorre che diciamo qualche parola sul viaggio che il sole percorreva nel Tuaut. Questo viaggio è descritto a noi minutamente nel « Libro di quello che vi è nell' Hades. »[1] In esso noi sappiamo che

parelli (*Libro dei funerali*, vol. I, pag. 9), ricordando come la necropoli tebana si dovesse trovare verso occidente sulla sponda sinistra del Nilo ai piedi della catena libica, aggiunge: « Era ben naturale che gli Egiziani, i quali avevano legata intimamente la vita futura dell'anima col corso quotidiano del sole, avessero designata la catena libica come il luogo più conveniente al riposo delle mummie. Quella del resto stimavasi essere la via più breve per giungere all'*Amenti* o *Tuaut* il soggiorno delle anime ed il regno di Osiride; e del pari si doveva trovare sulla catena libica il punto in cui il Nilo Celeste, su cui naviga la barca del Ra, incontrava la crosta della terra e sprofondava nel mondo sotterraneo per uscire di nuovo dalla montagna di Oriente. Secondo una tradizione locale quest' apertura trovasi presso Abido. » Ed in nota poi ricorda come in un papiro appartenente ad una collezione privata della Francia si veda rappresentata la barca solare nel momento in cui entra in questa apertura e già sta per sprofondare intieramente. Del resto cercando come era rappresentato negli antichi testi il viaggio notturno del sole (Osiride) al quale era intimamente legato il viaggio dell' anima, viaggio quest' ultimo rappresentato dal modo col quale era costrutto il sepolcro, noi possiamo farci un' idea del luogo che di notte percorreva. Ora a Tebe dove dominava (a differenza di Menfi dove regnava il concetto del sole nel viaggio suo diurno, *Ra*, rappresentato nelle piramidi) appunto il culto osiriano, troviamo le tombe che lo simboleggiano, e rappresentano il viaggio del sole durante le ore della notte serpeggiando per centinaia di metri nelle viscere della catena libica, e riproducendo coll' alternarsi di corridoi e di sale che esse presentano le diverse stagioni del sole nel mondo sotterraneo (Schiaparelli, *Del significato simbolico delle piramidi*, R. Accad. dei Lincei, 1883-84, pag. 133-4). Lo stesso risulta da un' iscrizione nel Museo di Firenze, nella quale s' invoca il sole « prossimo al tramonto .... che sta per scomparire dall' orizzonte occidentale .... e per sprofondarsi nel mondo sotterraneo. »

[1] *Il Libro dell' Am Tuaut.* Per indicazioni sopra questo libro vedi Maspero, *Études*, II, pag. 27 e seg., e *Le livre de ce qu' il y a dans l' Hades* di Gustavo Jéquier (fasc. 97 della *Bibliothèque de l' École des Hautes Études*). Probabilmente è opera di sacerdoti di Ammone, i quali « come i re tebani avevano riunito l' intero Egitto sotto il loro

il Tuaut era diviso in dodici regioni corrispondenti alle dodici ore della notte, regioni abitate, naturalmente, da Dei e da esseri malvagi o buoni. In mezzo di esse correva il fiume solcato dalla barca solare. Il sole percorreva quindi accompagnato dal suo corteggio queste dodici regioni, vincendo gli ostacoli che gli si frapponevano contro. Erano lunghi e foschi corridoi, deserti immensi, grandi sale riempite di fiamme e di fumo dove erano mostri di forme schifose e carnefici che torturavano i dannati, o pianure abitate da genii che andavano a rendere omaggio al Dio che passava come a loro signore e che attendevano da lui in virtù delle magiche parole che pronunciava il rinnovamento della loro esistenza.

L' ultima ora è il ventre di Nut la quale dopo poco tempo dava quindi alla luce il sole.

Non potendo qui fermarci anche solo a riassumere la descrizione di ogni regione, bastino le idee generali or ora accennate per dirci così in grosso che cosa fosse il Tuaut.

Sono queste le principali idee cosmologiche degli antichi Egizi, [1] le quali, in modo speciale per quello che riguarda il Tuaut, presuppongono l'idea dell'immortalità dell'anima e di una sanzione divina.

Dalla cosmogonia passando, se così possiamo chiamarla, alla psicologia ed antropologia, innanzi tutto dobbiamo osservare che il pensiero egizio distingueva nell' uomo una parte materiale e mor-

---

scettro e regnavano senza contestazione, così pure volevano che il loro Dio venisse considerato come il sovrano di tutti gli altri Dei dell' Egitto. » (Jéquier, op. cit., pag. 16). Risale alla XVIII dinastia, e contiene per così dire riunite assieme le singole particolarità delle regioni mortuarie delle singole provincie egizie. Le idee quindi esposte risalgono ad una lontanissima antichità. Era un libro lungo, decorato di vignette, diviso in dodici sezioni. Di questo libro se ne fece poi un riassunto, senza vignette, ed in tal modo, essendo più economico, meglio si adattava ai bisogni dei devoti. Vedi pure Lanzone, *Domicile des Esprits* (dove il *Tuaut* è posto sotto la volta celeste fra le due braccia alzate di *Shu*); e Levi, *Le antichità egiziane di Brera* (Memorie della R. Acc. dei Lincei, 1883–84, p. 567 e seg.).

[1] Quanto alle loro idee scientifiche, astronomiche, vedi Brugsch, *Die Aegyptologie. Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der aegyptischen Schrift, Sprache und Alterthumskunde*, come pure la pregevole opera dell'Erman *Aegypten und aegyptisches Leben in Alterthum*, vol. II, pag. 448 e seg.

tale, cioè, il corpo (Khât), ed una parte immortale, o, meglio, molte parti immortali, di cui le principali erano il *ka*, il *bâ*, il *sâhu*, il *kaibt* il *chu*, l' *ab*. [1]

È difficile poter dare un' esatta idea che fosse il *ka* ed occorrerebbe forse per questo poter riassumere tutto, od almeno in gran parte il rituale funerario egizio. Maspero [2] traduce il *ka* colla parola francese *double* « il doppio » come se fosse un secondo esemplare del corpo in una materia corporale, [3] una riproduzione colorata, ma aeriforme dell' individuo, riproducentelo tratto per tratto, e quindi fanciullo se si trattava d' un fanciullo, [4] donna se si trattasse di donna, uomo se si trattasse di uomo. [5]

---

[1] Il sarcofago D. 39 del Louvre, come pure i sarcofaghi D. 12 e D. 40 dello stesso museo, e molti altri testi, ci danno come immortali le seguenti parti: il *ka*, l' *ab*, il *ba*, il *sahu*, il *kaibt*. In un capitolo del *Libro dei morti*, che si conserva al Louvre III. 7, si legge: « Voi tutti, o Dei che siete signori della vita, portate all'Osiride Amenhetp il *ba*.... che si riunisca a lui il suo *T'et*, che sia grato il suo *ab*, che il suo *ba* vada verso il suo *t'et*, che il suo *t'et* si riunisca al suo *ba*, essendosi separato il suo *ba* dal suo *t'et* .... il suo *ab* è a lui come a *Ra*, il suo *hati* è a lui come a *Chepera*. Sia fatta una purificazione, al tuo *Ra*, al tuo *ba*, al tuo *t'et*, ai tuoi *kaibt*, al tuo *sahu* ecc. ». Vedi Wiedemann, *L' immortalité de l' âme chez les anciens Égyptiens*.

[2] *Bibliothèque égyptologique*, vol. I, pag. 47. Il *ka* era qualche cosa d' intermediario fra il corpo e l' anima. *ka* significa, propriamente parlando, ogni specie di sostanza. Il *ka* umano è dunque, per etimologia, la *sostanza umana*, ma una sostanza umana più sottile di quella con cui è fatto il corpo (ibid., pag. 6).

[3] Pierret (*Le Livre des Morts*, p. 315) dice questa supposizione ingegnosa, ma che non riceve alcun appoggio dal carattere ideografico della scrittura egizia, e conclude: « Je crois que le *ka* exprime la substance corporelle, la personne matérielle, l' individualité de la chair. »

[4] Un rilievo esistente in una delle camere del tempio di Luxor rappresentante la nascita del re Amenhotpu III ne è, fra l'altro, una prova. Mentre la regina madre è assistita da due Dee che fanno da levatrici, due Dee estraggono due figure del neonato, l'una sola delle quali è rappresentata come visibile e palpante realtà. L' iscrizione scolpita sopra della loro testa dimostra come la prima sia Amenhotpu e la seconda il *ka* di Amenhotpu.

[5] Lepage-Renouf (*On the true sense of an important egyptian*

Lo Schiaparelli,[1] traducendo il vocabolo egizio colla parola italiana *sembianza*, indica come il *ka* sarebbe l'espressione fisica della materia intimamente congiunta coll'individualità morale ed intellettuale di ogni anima. Questo concetto, fra l'altro, risulta da un attento esame del libro dei funerali. Morto l'uomo, il corpo veniva imbalsamato e portato alla sepoltura. Giunto al luogo destinato, si compivano le ultime cerimonie pel defunto, le quali appunto consistevano nel fare che la statua del defunto, la quale si metteva nella camera mortuaria, diventasse il suo *ka*, ed il defunto passasse alla condizione di un *àu* o *àu-aker*, spirito, cioè luminoso ed intelligente,[2] e ricevesse quella sembianza speciale che in vita lo distingueva da ogni altro individuo, la quale era appunto l'espressione dell'individualità sua morale, la speciale impressione cioè che il corpo in vita riceveva sotto l'impulso dell'anima. Ogni

---

word, pubbl. nelle *Transactions*, t. VI, pag. 394-508 in *The Hibbert Lectures*, 2ª ediz. 1884, p. 147) intende pure quasi nello stesso modo il *ka* e lo fa corrispondere al *genius* dei latini.

[1] Nella splendida sua edizione del *Libro dei funerali*, testo edito su tre esemplari simili appartenenti ad individui ed età diverse, tra i quali il più importante è quello che si trova in un sarcofago del Museo di Torino e che risale almeno a 16 secoli prima dell'era volgare. Ivi si trovano descritte, ed illustrate da note eruditissime, tutte le cerimonie che si facevano pel defunto.

[2] Al momento della morte il *ka* del defunto, dopo essere stato unito al suo corpo terrestre per tutta la vita, resta libero ed indipendente. È quello che riceve le preghiere fatte pel morto ed i sacrifizi ed i doni (cibi, ecc.) che si mettevano alla sua tomba. In una iscrizione del Louvre C. 26 troviamo queste parole: « Offerta ad Ammone, signore di Karnak affinchè dia migliaia di pani, migliaia di vasi, di liquidi, migliaia di buoi, migliaia di oche, migliaia di vestimenta, migliaia di cose buone e pure al *ka* del principe Entuf. ». — Può ritornare alla mummia, ed allora la vivifica di nuovo, ed a lei unito conduce una vita simile alla terrena, mangiare, cioè, bere, andare in cerca di quelli che si sono lasciati e loro ricordare l'obbligo di offrir sacrifizi pel defunto. Una delle parti della tomba ed a volte la stessa tomba intiera si chiamava casa del *ka*, e là vi erano le statue del morto che a volte erano in numero considerevole. — La presenza di queste statue, dice l'eminente egittologo Maspero (*Bibliothèque*, vol. I, p. 48), si spiega facilmente. Il corpo, che per tutta la durata dell'esistenza terrestre aveva servito come di sostegno al *double*,

individuo avendo quindi una speciale, per dir così, fisonomia materiale, riflesso della fisonomia sua spirituale, ha un *ka* speciale, e perchè nel pensiero egizio anche gli Dei avevano ciascuno questa propria particolare fisonomia che dimostravano quando si rivestivano di forma materiale ed ogni Dio aveva una propria forma differente da quella degli altri, anche gli Dei avevano il loro *ka*, e l'uno diverso dall'altro.[1]

Nelle preghiere descritte nel libro dei funerali che si fanno pel defunto, perchè questi finisse con deificarsi trasformandosi in Osiride, noi troviamo (vol. I, pag. 115) indirizzate al morto queste parole: tu diventi il *ka* degli Dei.

È concetto però questo difficile a rappresentarsi, e più difficile ancora a descriversi a parole. Anche gli oggetti inanimati avevano il loro *ka*. Pel *ka* del defunto si erigevano tempietti e si stabilivano sacerdoti.[2]

---

poichè è mummificato e sfigurato, per quanta cura si sia posta nello imbalsamarlo, non richiama più che molto alla lontana la figura che aveva quando era vivo. Peraltro resta unico, facile a distruggersi, e si può abbruciarlo, smembrarlo, disperderne le parti. Sparito così il corpo, che cosa ne viene del *double?* S'appoggiava alle statue, le quali sono più solide e possono essere fabbricate in quella quantità che più si desidera .... La pietà dei parenti moltiplicava le immagini del morto, e quindi anche i sostegni, i corpi imperituri del *double*, assicurandogli anche solo in questo modo una specie d'immortalità.

[1] Questa dottrina si trova già nei testi delle piramidi della 5ª e 6ª dinastia. Sappiamo che a Menfi vi era un tempio consacrato al *ka* di Ptah.

[2] Nelle tombe di un gran signore della IV dinastia ed in quella di Hâpi-Zefu (XII dinastia) si sono trovati atti intieri, o frammenti di atti, relativi ai doveri del sacerdote del *ka* ed all'istituzione dei sacrifizi per la statua d'un principe morto (Maspero, I, 54). Questo sacerdote era detto *honu-ka*, ed il suo dovere era di provvedere alle necessità del *ka*. Affinchè questa specie di culto durasse il più lungamente possibile, i grandi proprietarii egiziani facevano dei contratti coi sacerdoti delle loro città e davano al tempio una parte dei loro beni, affinchè la congregazione del tempio concedesse poi dopo morte alla loro statua pane, birra, carne, vino, ecc. Vedi qualche esempio di questo contratto in De Rougé, *Inscriptions recueillies en Égypte*, ed in Maspero, op. cit., I, 62 e seg. Come pure vedi Maspero, *Egyptians documents to the statues of the Dead* (in *Transactions of the biblical Society*, VII, 11 e seg.).

Era elemento essenziale per la vita, perchè come la materia per essere deve trovarsi sotto una speciale determinata forma, così per essere vivificata, doveva necessariamente avere il suo *ka*. Come la parola è una sensibile e, diremo così, palpabile manifestazione del concetto che rappresenta, come ad una speciale figura corrisponde un nome speciale,[1] così stà il *ka* all' uomo. Il concetto del *ka* forse apparirà più chiaro, se riflettiamo, come dice Wiedemann,[2] che quando l' uomo è morto, o dimorante in paese lontano, possiamo ricordarne la fisonomia, e anche ravvisarla in sogno. Questa fisonomia essendo qualche cosa di distinto dall' uomo e non legata da limiti di tempo e spazio, sopravviveva all' estinto.[3]

Era dunque il *ka*, a nostro avviso, la personalità, l' *io* che unito al corpo, dava una speciale fisionomia, personalità materiale, ma di materia meno densa di quella del corpo umano, personalità questa che durante la vita dell' uomo ne informava, per dir così, il corpo e che dopo la sua morte si trovava libera ed indipendente.

---

[1] Il nome era pure nei tempi più antichi una parte che sopravviveva all' uomo ed era detto *ran*, e non fu che più tardi che il *ran* divenne quasi sinonimo del *ka* (vedi pel *ran* l'opera sopra ricordata del Budge).

[2] *Die Religion der alten Aegypter*, pag. 126.

[3] Alla statua del defunto è detto (*Libro dei funerali*, ed. Schiaparelli, II, 67): « Ricevi tu (dunque) esso (cioè) il *sembiante* (*ka*) del defunto N. nel luogo in cui lo portò il suo idolo ». Dopo incensata e purificata la statua, il *sotem* (l'uditore, quello cioè che, udito l'ordine del *kerheb*, il sacerdote ufficiante, eseguiva le cerimonie) prende l' *urhekau* (specie di bacchetta magica), apre la bocca del defunto N. per quattro volte dicendo: O defunto N. la tua bocca io te la dispongo in relazione coi tuoi denti, o statua del re defunto N. porta a te Nu il tuo capo; se porta quello Oro (lo) incorona; egli (lo) incanta magicamente; se (lo) porta Set egli (lo) incorona; egli (lo) incanta magicamente; se viene esso (Nu) col suo capo (e lo) portano gli Dei tutti, essi esercitano sopra di te la (loro) potenza incantatrice; essi ti fanno vivere, tu ti trasformi nel Signore della forza; se il tuo *sotep*, tuo amuleto di vita e i loro amuleti sono dietro il defunto N. tu sarai glorificato, tu non morrai, tu diventi il Ka degli Dei tutti, tu sorgi come re del sud, come re del nord, come un grande reso più potente degli Dei tutti e del loro ka. Se chiama Shu figlio di Atum il defunto N. *proprio questo*, egli vive della tua vita (Qui il discorso non è più diretto alla statua del defunto che è presente nella stanza

Aveva tuttavia sempre ancora il bisogno di visitare la tomba per ricevere i mezzi di sussistenza che la pietà dei parenti o dei visitatori là andava deponendo, ed allora il *ka* viveva nel sepolcro. In questo senso, possiamo chiamarlo anche noi il DOPPIO, fisonomia, personalità, che Platone astraendo rappresentò nella sua idea, mentre il pensiero egizio, inetto a tanto, concretizzò in un nuovo essere materiale uguale all'uomo individuo, fisionomia che dipendeva dalla natura del *ka*. In molte iscrizioni sono attribuiti a Ra non meno di 40 *ka*, quali erano le diverse manifestazioni della sua personalità.[1]

Più facili a concepirsi ed a descriversi sono le altre parti:

Il *ba*, che potremmo quasi tradurre colla nostra parola *anima*, era rappresentato sotto forma di uccello e comunemente colle mani e testa di uomo. Dopo la morte dell' uomo, secondo una teoria, s' imbarcava la sera col sole,[2] all' occidente di Abido al Ro-Peket, cioè alla bocca di quella fessura per la quale si discende nel regno dei morti.[3] Era immortale,[4] benchè la sua immortalità non risponda

---

funebre, ma all' anima o all' individualità del defunto che si vuole attirare ad animare la statua) ti provvede Shu, inalza te Shu, ti rende potente Shu; (se) il tuo *sotep*, tuo amuleto di vita è dietro al defunto N. non morrai in eterno, o defunto N.; apre a te Oro la tua bocca, egli apre i tuoi occhi coll' *urhekau* con cui si apre la bocca degli Dei, degli Dei del mezzodì. — Abbiamo voluto citare quest' incantesimo, che si legge a pag. 8, vol. II del *Libro dei funerali* (ediz. Schiaparelli), per mezzo del quale la statua diventa il *ka*. Così il lettore potrà forse più facilmente farsi un' idea di che cosa questo fosse. Si trova a volte nel testo ricordato un *ka* dell' ovest; questo però non deve intendersi come il *ka* del concetto astratto dell' est e dell' ovest, ma sì del Dio dell' est e del Dio dell' ovest.

[1] Lepsius, *Denkmäler*, III, 1, 13; Dümichen, *Tempelinschr.* I, 26. Per testi speciali riguardanti il *ka* vedi Bergmann, *Sarkophag des Panehemisis*, II, pag. 16.

[2] La barca solare nel *Libro dei morti* (cap. CXXII, 2) è detta « collettrice di anime ».

[3] Al tempo delle Piramidi si credeva ancora che una scala immensa *maqt*, posta all' occidente, congiungesse la terra col soggiorno degli Dei. Hathor, che vi stava a guardia, non ne permetteva l'ascensione che a quelle anime le quali si presentavano innanzi a lei munite dei necessari talismani, ed allora era sostenuta nella pericolosa ascensione sua da Oro, Shu e Nut, i quali la conducevano al trono di Ra.

[4] Fatte queste cose, l' anima del defunto è viva per l' eternità e

al concetto comunemente attribuito a questa parola, ed anch' essa per quanto divina viaggiatrice abbisognava di offerte di cibi e di bevande.

Il χ*aib*, cioè l'ombra (rappresentato da un ventaglio egizio), aveva anch' essa un' esistenza indipendente, ed all'occasione poteva separarsi dall' uomo, il che regolarmente faceva dopo la morte. [1]

Il χ*u*, cioè, il luminoso (un velo rischiarante e luminoso), corrisponde all' intelligenza, la quale s' univa all' uomo per mezzo del *ba* la quale a sua volta usa per trasmettere la sua volontà uno agente inferiore, cioè lo spirito, il soffio detto dagli Egiziani *nifu*. Il Papiro medico di Berlino ci riferisce la teoria della sua circolazione pel corpo. « La testa ha 32 vasi che conducono i soffi al suo (dell' uomo) interno, affinchè comunichino gli spiriti a tutte le parti (del corpo). Vi sono due vasi al seno che conducono il calore ai piedi.... due vasi dell' occipite, due del sincipite, due alla parte posteriore del collo, due delle palpebre, due delle narici, due dell'orecchia destra pei quali entrano i soffi di vita. Due dell' orecchia sinistra, i soffi entrano per mezzo loro. [2] »

Il sahu era rappresentato sotto la forma di un uomo avviluppato nel suo lenzuolo funerario, ed in origine altro non era che una parte del *ka*, ma a differenza di questo era una forma diremo così pura, forma come il *ka*, però immortale e che dopo la morte se ne ritornava al cielo. Troviamo nei testi a volte confuso assieme la forma che ha la mummia col suo *sahu*, così per esempio: « Il *sahu* vive nel sepolcro o nel mondo sotterraneo, egli germoglia, egli si rinnova. » Però altre volte ne è totalmente separato, così p. es.:[3] « L'anima vede il suo *ka* e si riposa nel suo *sahu* ». E nel sarcofago di Panehemisi, riferendoci alla relazione che l' anima dà su di lui, è scritto che « il *sahu* vive coll' aiuto del *Ba*. »

---

non muore nuovamente: la sua anima è allora vivente per l'eternità. Non muore un' altra volta nella divina regione inferiore. (*Libro dei morti*, cap. CXXX, 27, 29).

[1] Nel *Libro dei morti* (XCII, 5) è detto: non imprigionate la mia anima, non arrestate la mia ombra, affinchè io apra il cammino alla mia anima, alla mia ombra ed alla mia intelligenza, affinchè io vegga il Dio grande nel suo *naos* ecc.

[2] Brugsch, *Notice raisonnée d'un traité médical datant du quatorzième siècle avant notre ère*, etc., Leipzig 1863, pag. 14.

[3] *Libro dei morti*, 89, 6.

Esposte così le principali parti del composto umano, le quali forse, più che parti distinte (qualcheduna almeno) sono diverse concezioni di uno stesso oggetto, occorre che ci facciamo una domanda: Ammettevano gli Egiziani la metempsicosi?

Il Brugsch lo nega recisamente,[1] e scrive che non è il caso di pensare ad una metempsicosi nel senso della tradizione greca, perchè le iscrizioni egizie, ricche di descrizioni circa la vita ultra mondana, conservano su di questo argomento un grande silenzio.[2]

Primi i filosofi greci[3] hanno creduto di trovare un tale dogma nell' Egitto, ma le loro asserzioni sono senza alcun fondamento.

L' anima dopo morte lasciava il corpo e dopo molti viaggi e prove, descritte dal libro dei morti, era condotta innanzi ad Osiride e da lui giudicata. L' anima giustificata era libera di incorporarsi negli uomini, animali, piante e Dei, ma a questo non era punto obbligata, che anzi, non era questo per lei un castigo, ma un privilegio dell' anima riconosciuta giusta.[4] Che se poi era stata trovata cattiva pare che fosse dannata ad una continua distruzione e tormento.

Per quanto astratta l' idea di verità non era aliena da quel-l'antico popolo. Nel *Libro dei funerali* (cap. X) troviamo come il defunto nella sua apoteosi confuso ed assimilato con Thot pronuncia il seguente inno a Ra:

O Ra signore della verità,
O Ra che vivi nella verità,
O Ra che gioisci della verità,
O Ra che ti congiungi colla verità,
O Ra reso perfetto colla verità,
O Ra che ti accresci per la verità,
O Ra esaltato in grazia della verità,
O Ra saldo nella verità,
O Ra ricco di verità,

---

[1] *Die Aegyptologie, Abriss* etc., pag. 49.

[2] Vedi pure Wiedemann, *Erodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, Leipzig 1890, pag. 457.

[3] Erodoto, II, 123; Diog. Laert., I, 11; Stob. Ecl., 950, 1000; Suidas; Aen. Gaz.; Theophr.

[4] Nel *Libro dei morti* si trova il capitolo di trasformarsi in sparviero sacro, in Dio che dà la luce sulla via delle tenebre, in loto, in fenice, in rondine, in serpente, in coccodrillo. V. cap. LXXVI–LXXXVIII.

O Ra fermo nella verità,
O Ra felice per la verità,
O Ra ornato di verità,
O Ra che sorgi colla verità,
O Ra che risplendi per la verità,
O Ra che tramonti colla verità,
O Ra provveduto di verità,
O Ra che ti congiungi colla verità unisci la verità davanti a te,

O Ra che accresci i destini, perfetto di pensieri, giusto di cuore, che possiedi la verità che tu creasti, io vengo presso di te; io sono Thot, io sono la tua immagine, io apparisco per rendere omaggio a te incessantemente. Io feci le mie purificazioni nella città di Anu, io feci le cerimonie che tu facesti; io so ciò che tu sai, io m' impossessai della tua potenza, cioè di questa tua facoltà che stà nell' estremità della tua bocca, io vengo a te e ti porto la verità che tu ami, di cui tu vivi, di cui gioisci, in cui ti rendi perfetto, a cui sei congiunto, per cui ti accresci, in cui sei fermo, per cui sei potente, in cui sei saldo, di cui sei adorno, con cui sorgi, per cui risplendi, con cui tramonti, di cui sei provveduto, a cui sei unito e che si unisce davanti a te. Essa abbatte tutti i tuoi nemici e tu rallegra il tuo cuore vedendola fra quelli che sono nella tua cabina; questi vedono con gioia la verità dietro di te. (Versione dello Schiap., Vol. II, cx, pag. 185-43).

L' inno della verità ci apre la via al concetto che il popolo egizio aveva circa Dio. È noto che questo popolo era religioso quanto altro mai. Ricercando nei monumenti troviamo che il concetto egizio di Dio era, almeno in apparenza, grossolano e politeista. Diciamo almeno in apparenza, perchè col De-Rougé crediamo che in fondo fosse monoteista. Gli innumerevoli Dei che compongono il Panteon egizio, se bene si osservano, altro non sono che espressioni vestite di forme svariatissime di uno stesso pensiero monoteista. Benchè questi Dei procedano l' uno dall' altro e si uniscano in enneadi, in triade molteplici, troviamo sempre che in fondo alla concezione teologica egiziana vi è il concetto di un Dio « grandissimo, principio del divenire » (Champ., not. II, 143) di un « Dio augusto che vive di verità, essere od essenza doppia, venuto al principio » (Louvre, A. 68) « padre dei padri, potenza delle potenze » (*Denkm.*, III, 150). Ad Elefantina *Num* è detto « fabbricatore degli uomini, autore degli Dei, padre del cominciamento, autore di quello che è, creatore

degli esseri, principio delle forme, padre dei padri, madre delle madri. » (ib.)

Ad Ermopoli Thot è detto « signore della città degli otto, formatore di lui stesso, stato da nessuno generato, Dio unico, « signore della verità, che fa la verità, fecondatore della verità. » (Pleyte e Rossi, Pap. di Torino 23).

Cambiano i nomi, ma in fondo uno solo è il concetto che esprimono, e per avere un concetto abbastanza uniforme di Dio è necessario che un tempo il popolo egizio fosse monoteista.

Che questo monoteismo innato, per dir così, nel cuore dell' uomo si cambiasse presto in uno strano politeismo non può negarsi, ma in mezzo a tante forme, a tanti attributi noi troviamo che il pensiero riflesso del sacerdote esamina e cerca di trovarvi un nesso, un legame, e ci dà le enneadi e le triadi.

Non intendiamo di seguire qui passo passo le sottili investigazioni del Brugsch (*Religion und Mythologie der alten Aegypter*), nè le dotte critiche del Maspero; ci basterà accennare la questione lasciando agli egittologi il decifrarla e, se è possibile, lo scioglierla. L'enneade è il raggruppamento di nove Dei in modo da formare fra loro un tutto completo e coordinato. La ragione del numero nove di questi Dei dipende forse da una qualche proprietà che gli egizi gli attribuivano a differenza degli altri. La scuola di Eliopoli chiama questa enneade *paut* o *pet*, ed un testo antichissimo della Piramide di Merenra spiega e sviluppa questa unione così. « O questa gente enneade che è in Eliopoli, Rumu, Shu, Tefnut, Seb, Nut, Osiri, Isit, Set, Nebhât nati da Tumu ».[1] Tumu è la forma eliopolitana di Ra, e designa il sole. Secondo questa scuola Tumu era il Dio che viveva solo, prima d'ogni cosa, nel Nu, e che alzandosi per la prima volta dalle acque in forma di sole creò il mondo.[2] Tumu quindi forse era il sole nascosto nelle acque, e Ra lo stesso sole, ma già uscito fuori dall' acqua. Mentre Tumu era solo nel Nun avrebbe prodotto Shu e Tefnut. Così questa scuola cercava di spiegare la vecchia leggenda della divisione di Nut e Seb per mezzo di Shu.

La scuola di Ermopoli invece faceva capo al Dio Thot che per lei corrispondeva a Tum di Eliopoli. Era il Dio primitivo, il Dio

---

[1] *Recueil* etc., t. X, pag. 7.

[2] Maspero, op. cit., II, 246.

solare che a Menfi si chiamava Ptath, ad Elefantina Knum, a Tebe Ammone; fra le due scuole v' era tuttavia una qualche differenza, perchè la scuola eliopolitana supponeva in modo generale che la creazione fosse il risultato di forze muscolari ed atti violenti, per mezzo dei quali gli Dei avevano imposto al mondo la forma che ora ha, la scuola invece di Ermopoli ammetteva invece come strumento della creazione la parola articolata ed anche la semplice emissione della voce, alla quale attribuiva tutti gli effetti che la scuola eliopolitana attribuiva alla sola forza corporale. [1]

La concezione di Eliopoli fin dai più antichi tempi fu adottata nella maggior parte dei templi adattandola alle tradizioni locali.

Oltre di queste enneadi troviamo ancora dei raggruppamenti a triade, e così abbiamo la triade tebana di Ammone, Mut e Khonsu, quella di Menfi Ptah, Seket, Nofertumu, quella antichissima di Elefantina Khnumu, Satit e Anuquit, ecc.

Non è qui il luogo di ricercare il pensiero che dirigeva questi raggruppamenti, questione agitata ora da valentissimi egittologi e per ora ancora non sciolta in modo certo. Basti, al nostro scopo, l' averla accennata.

Accanto alla questione teologica sta la questione morale.

Per molto tempo si credette il popolo egizio rozzo e quasi alieno da ogni idea morale, ed il silenzio che gli autori greci tenevano sulla morale egizia fino ad un certo punto poteva dar lustro di vero a questo giudizio. Ora non è più così. Nel cap. 125 del *Libro dei morti* abbiamo la descrizione del grande giudizio che l' anima deve subire innanzi ad Osiride. L' anima separata per la morte dal corpo entra nella grande sala della verità dove sta Osiride con 42 altri Dei. Innanzi a questo consesso l'anima incomincia la sua confessione negativa: « Io non ho fatto con perfidia male a nessun uomo, non ho reso infelice il mio prossimo, non ho fatto villanie nella dimora della verità. Non ho avuto relazioni col male, io non ho fatto il male. Avendo sotto il mio comando altri uomini non li ho mai fatti lavorare oltre il dovere. Il mio nome è pervenuto alla bocca della supremazia, il mio nome è pervenuto alle dignità di supremazia, all' abbondanza ed ai comandi. Per cagione mia nessuno fu mai timoroso, povero, sofferente, disgraziato. Non ho fatto quello che gli Dei detestano. Non ho fatto maltrattare lo schiavo

[1] Maspero, op. cit., II, 372-3.

dal suo padrone. Non ho reso affamato nè fatto piangere alcuno. Io non ho ucciso nè dato ordine di uccidere a tradimento. Non ho mentito, nè rubato quello che era del tempio, nè diminuito sostanze consacrate agli Dei. Non ho preso i panni e le fascie delle mummie. Io non ho fornicato nè commesso alcun atto disonesto con un sacerdote del mio distretto religioso. Io non ho domandato più del valore nè ho diminuito le provviste. Non ho fatto pressione sui pesi della bilancia, e quanto allo stesso peso della bilancia non ho esercitato frode. Non ho allontanato il latte dalla bocca del lattante. Non ho rubato il bestiame durante il loro pascolo, nè ho preso alle reti gli uccelli degli Dei. Non ho pescati i pesci già cadaveri, non ho respinta l'acqua alla sua epoca, non ho serrato il corso di un canale. Non ho spenta la fiamma alla sua ora. Non ho frodato gli Dei nella loro offerta di scelta. Non ho respinti i bestiami di proprietà divina. Non ho fatto ostacolo a un Dio nel suo esodo. Io sono puro, puro, puro. »

Fatta questa confessione, che potremmo chiamare un' apologia di sè stessa, l'anima si rivolge ai 42 assessori di Osiride con un' invocazione nella quale seguita a dire quello che non ha fatto di male. Prosegue quindi dicendo il bene che ha fatto: che cioè ha dato del pane a chi aveva fame, dell' acqua a chi aveva sete, vesti a chi era nudo, una barca a chi ne era senza, che ha fatto offerte agli Dei e consecrazioni funerarie ai mani.

Ecco la confessione positiva. Come si sa, il testo del *Libro dei morti* ha in capo delle figure che ne spiegano materialmente, per dire così, il contenuto. Di somma importanza è la vignetta che è sovrapposta al nostro capitolo cxxv. Vi è rappresentata la sala della verità cogli Dei in atto di giudicare, ed innanzi a loro vi è il defunto che fa la sua invocazione.

Il defunto è introdotto nella sala della verità, quindi Oro ed Anubi pesano su d' una bilancia il suo cuore che deve fare equilibrio coll' immagine dalla verità. Anubi poi annuncia il buon esito del peso e che la bilancia è soddisfatta dall' Osiride N.

Quindi Thot registra questa sentenza ed aggiunge: Che il cuore sia rimesso sul suo luogo nella persona dell'Osiride N. », il che è segno della sua risurrezione.

Queste idee formavano il gran fondo della morale egizia, e sono quelle che derivano dai principii religiosi che dominavano in quel popolo. Accanto a loro noi troviamo poi alcune raccolte di sentenze

che ci ricordano come in pratica gli egiziani intendessero la morale. Di queste raccolte rimangono a noi quattro. [1]

Due sono contenute nel celebre papiro Prisse, [2] una terza è contenuta in un papiro demotico del Louvre e non contiene che alcune massime staccate che si riferiscono a doveri generali, una quarta poi è quella contenuta nel celebre papiro di Boulaq. [3]

Revillout scrisse che: « La morale egizia è sovente di una stupenda bellezza e che, molto superiore alla morale giudaica, uguaglia a volte la morale cristiana. [4] Ma sono parole queste dettate da esagerato entusiasmo. Amelinau, nell' Introduzione al suo studio sul papiro di Bulâq, ha su questo riguardo molte assennate osservazioni che distruggono quell'incanto che una prima lettura dei capitoli del *Libro dei morti* e dei ricordati trattati di morale potrebbero produrre. « Benchè alcune espressioni tradotte fedelmente nelle nostre lingue suonino assolutamente come un precetto di morale cristiana, dobbiamo però guardarci dall'intenderle in questo modo, ma dobbiamo sforzarci di comprenderle alla luce della storia. » [5]

Ed invero noi incontriamo per esempio molte volte l' espressione « non ho mai fatto maltrattare lo schiavo dal suo signore; »

---

[1] Omettiamo il papiro n. 1 di Pietroburgo, di cui troviamo notizie, traduzioni e commenti del Golenischeff nella *Zeitschrift für aegypt. Spr.* 1876, p. 107 e seg. Appartiene probabilmente alla XX dinastia. Di questo papiro citeremo solo qualche sentenza in nota. Così pure omettiamo quelle stele che potrebbero fornire qualche indicazione in proposito, perchè in fondo non ripetono che quello che troviamo nel *Libro dei morti* e negli altri papiri.

[2] Il primo è mancante del principio, mentre il secondo è completo. Quello è attribuito, a torto forse, (vedi Amelinau, *La morale égyptienne*, VI) ad un certo Kagemmi; questo invece è di un certo Ptah-hôtep. Chabas vorrebbe far rimontare il papiro fino alla fine della III dinastia, ma forse non risale che alla XVII dinastia (Amelinau, op. cit., XI).

[3] Risale alla XVIII-XIX dinastia (Amelin., XI); il papiro poi fu scritto circa verso la XXVI dinastia. Studiarono questo importantissimo papiro, fra gli altri, il Chabas nella sua opera *L'Égyptologie*, ed Amelinau, *La morale égyptienne*, Paris 1892.

[4] *Rituel funéraire de Pamoukh* (*La morale égypt.*, p. 15).

[5] *La morale égyptienne*, pag. XXVIII.

ma queste parole che a primo aspetto paiono ispirate da un vero senso umanitario nol sono, perchè se istinto di vera e nobile umanità vi fosse stato si sarebbe dovuto innanzi tutto abolire la schiavitù, e così pure quando si comanda di non uccidere lo schiavo è sovrattutto perchè in tal modo si sarebbe privato il suo signore dei profitti che questo schiavo avrebbe potuto dare.[1] Mai quando uno schiavo fugge il padrone ne godrà come di coloro che hanno acquistata la libertà, che anzi il farà ricercare ed incatenare. I trattati di morale poi che noi conosciamo, si rivolgono innanzi tutto ad una speciale classe di persone che allora si riguardavano come di gran lunga superiori al resto della popolazione. Dobbiamo tuttavia riconoscere che la morale egiziana non era in quel grado di abbassamento che noi possiamo trovare presso altri popoli dell' antico oriente, e se gli schiavi a volte pativano vessazioni, queste erano contro il volere del Faraone, al quale ricorrendo potevano talvolta ottenere giustizia.

Del resto vi sono principii di morale impressi da natura nell'animo di tutti. Se qualche cosa di buono vi è nella morale egizia, è quello che appunto con questi principii s'accorda. Ma qual differenza dalla morale ebraica e tanto più dalla cristiana! Inoltre dai capi del libro dei morti fino ai singoli trattati di morale noi vediamo un avanzarsi notevole. Non è possibile che gli Egizi abbiano risentito, anche senza volerlo, dell' influenza ebraica? Il grande legislatore ebraico dimorò lunghi anni fra quel popolo, e coll' esodo degli Ebrei ne poterono restare tuttavia le idee, le quali, benchè a prima vista sprezzate come patrimonio d' un popolo abborrito, brillavano di tanta consonanza col bisogno del cuore che a poco a poco finirono per imporsi a quel popolo che superbo le avrebbe volute soffocate.

Riunendo in pochi tratti le principali idee esposte da Ani[2] nel papiro di Bulâq (e ci fermiamo a preferenza su di questo che non sul papiro Prisse, perchè essendo di data più recente meglio esprime le idee d' una civiltà più svolta, d' una ri-

---

[1] Nel papiro di Pietroburgo leggiamo: « Non uccidere un uomo, *se tu conosci le sue buone qualità.* » La clausola che il moralista scrive, dinota tutt' altro che un senso di carità.

[2] Amelinau vorrebbe che non Ani fosse l' autore di questo trattato, ma Khonsu-hôtep.

flessione più acuta e quindi più filosofica) abbiamo che si deve a Dio adorazione e sacrificio, come condizione indispensabile per essere da lui benedetti. Si devono osservare le sue feste, affinchè Egli non s' irriti per questa trasgressione, e le preghiere che devono essere fatte non sono quelle rumorose, perchè egli le detesta nel suo tempio, ma quelle fatte da un cuore amante nel silenzio e nel segreto.

La famiglia dev' essere trattata bene, con cuore ed affetto. Il padre deve vigilare sul figlio ed allevarlo come sua madre ha fatto per lui, mandarlo a scuola, essere sollecito ogni giorno presso il suo maestro portandogli pani e birra. Anche la moglie non deve essere trattata duramente,[1] ma con amore. L' adulterio è principio di grandi mali, e l' uomo quindi deve guardarsi con ogni sollecitudine dal commercio con altre donne.

È necessario offrire pure sacrifizi pel padre e la madre che già sono morti, perchè così « se tu lo fai, tuo figlio a sua volta lo farà pure per te. »

La proprietà altrui dev' essere rispettata e non se ne devono oltrepassare i limiti « di paura che tu non sii trascinato al tribunale alla presenza dei grandi dopo che si sarà fatta un' inchiesta. » Così pure: « Non riempire il tuo cuore dei beni altrui; guardatene... non appropriarti delle cose di un altro a meno ch' egli stesso non le porti a te. » « Non rubare lo schiavo di un altro, perchè se questi è uomo di cattiva riputazione sarà cattivo affare per te, se poi sarà un gran personaggio ti è dannoso ugualmente, poichè egli non se ne sta, ma dà querela del furto... »

Ed anche la carità, benchè a base di utilitarismo, non è trascurata. « Non mangiare il pane mentre che un altro se ne resta in piedi. Si sa che eternamente l' uomo che non è lo diviene (cioè l' uomo che non è povero lo diventa o viceversa), che l' uno è ricco l' altro mendicante ed i pani sono stabili per chi tratta fraternamente... »

Oltre a questi precetti altri ve ne sono ancora che vogliono l' uomo costumato, temperato, dolce, paziente, benigno, rispettoso

[1] Sotto i faraoni almeno, era lecita la poligamia simultanea, e ciascuno, a seconda dei mezzi di cui poteva disporre e delle speciali circostanze in cui si trovava, poteva avere una o più mogli. Era certamente poi un uso il matrimonio tra fratello e sorella.

ai vecchi, osservante del silenzio. Eccone alcune: « Non riempirti nella casa dove si beve la birra, perchè è mal fatto ch' escano dalla tua bocca rapporti su altre persone senza che tu sappia di averli detti. Cadendo, le tue membra si rompono, e nessuno porge a te la mano (per aiutarti)... »; « guardati dal peccare in parole, fa ch' esse non feriscano. Niente è più da condannarsi in uomo quanto una maliziosa loquacità che non ha posa mai. Guardati dall' uomo che ha peccato e non fartelo tuo compagno. » « Non essere avido di riempire il tuo ventre...., non rispondere ad un superiore irritato, guardatene. Parla dolcemente a chi parla a te commosso; è il rimedio per pacificare il suo cuore..., cerca per te il silenzio. »

Ma accanto a questi precetti, che inoltre molte volte troviamo dettati da egoismo, potendosi quasi tutti riassumere in queste parole: opera così perchè così facendo troverai le tue convenienze, noi troviamo consigli ben diversi. Così leggiamo che: « se vi è ruina nei posti dei campi seminati, sia in realtà invocato il *mane* »; e fra gli altri il papiro ieratico di Leida (n. 367) ci mostra che questa invocazione corrisponde in fondo a quella che il negro fa innanzi al suo feticcio.

Il lavoro è cosa buona, ma il papiro Prisse tav. XV, l. 8-9 contiene queste parole: « ... il lavoro manuale è degradante, e l'inazione è onorevole. » Così invano si cercherebbe in tutto il vocabolario egizio un' espressione che corrisponda ed indichi ciò che noi intendiamo con le parole *virtù* e *dovere*.

Lungo ed inutile sarebbe il moltiplicare le citazioni, e bastino quindi le poche ricordate a darci un' idea sommaria di che cosa fosse la così detta morale egizia. Non essendo poi il diritto antico di quel popolo[1] oggetto che riguardi lo scopo che ci siamo prefisso nel modesto nostro lavoro, non resta a noi che conchiudere. Abbiamo cercato di gettare uno sguardo sintetico sul pensiero egizio e di esporne quanto più chiaramente abbiamo potuto il risultato. Vi saranno grandi lacune da colmare, forse idee che ulteriori scoperte ci obbligheranno a riformare. Ma nel nostro cuore è una grande

---

[1] Vedi per questa parte le opere di E. Revillout: *Cours de droit égyptien*, *Les obligations en droit égyptien*, *Les procès d'Hermias*; come pure: Paturet, *La condition juridique de la femme dans l'ancien Égypte*; Pola, *La proprietà nell' Egitto antico* ecc.

speranza; che sia questo lavoro cioè quella poca favilla che gran fiamma seconda, e che, lasciato da banda il metodo oramai troppo comune di fabbricare le storie a priori, altri più valenti di noi scendano in questo campo, e ci diano del pensiero egizio una storia che sia storia e non romanzo.

G. Fino.



FATTI ANTICHI OGNI GIORNO RICORDATI (*)

È questo il titolo di un' operetta in due piccoli volumi che contiene brevi racconti dell' antichità con amplificazione e commenti. I racconti sono 240 divisi in 31 categorie. La prima risguarda la pietà filiale ed è a differenza delle altre illustrata. Sono fatti di continuo ricordati o accennati nella letteratura cinese e devono quindi esser noti a chi ne legge i libri. Ciò spiega la ragione del titolo dell' opera e anche della presente traduzione. Un' altra traduzione di questi 24 atti di devozione filiale fu pubblicata nel *Chinese Repository,* ma mancandovi, se la memoria non erra, i caratteri cinesi, di poca utilità è agli studiosi. Sono stati qui tradotti anche le poesie e i commenti, ma è stato lasciato da parte ciò che era semplice amplificazione È sembrato non necessario aumentare con altre note il testo e i commenti potendo ogni cultore di studi sinici raccogliere nel prezioso *Chinese Reader's Manual* del Mayers grandissima parte delle notizie che sarebbero qui da aggiungersi.

FIGLI SOMMAMENTE PII

I. — *La Pietà filiale commuove il cielo.*

Iû Sciún [1] era figlio di Ku-sèu. [2] Era di sentimenti sommamente pii. Il padre era stupido; [3] la madre, mendace. [4] Hsiàng fratello minore, era superbo. [5] Sciún lavorava la terra in Li-sciàn; [6]

(*) 日記故事.

elefanti per lui lavoravano la terra e uccelli per lui strappavano l'erba.[7] La sua pietà filiale tanto aveva operato. Fabbricava terraglie sulle rive del fiume; gli oggetti non si rompevano. Pescava nel lago Lui-tsê; non era disturbato dai venti impetuosi, dai tuoni nè dalla pioggia.[8] Sebbene lavorasse indefessamente e compiesse tutti i doveri filiali, pure non aveva un pensiero di rammarico o di disgusto. L'imperatore Iao avuta notizia di lui, diede ordine che fosse messo alla testa di tutti i pubblici ufficiali,[9] fosse servito da nove fanciulli[10] e si sposasse colle due figlie.[11] Assistè Iao per 28 anni; promosse i meritevoli e degradò i reprobi.[12] L'impero ebbe un grande governo. L'Imperatore dopo gli cedè il trono.[13]

Il canto dice: Elefanti che ordinatamente aravano la terra; uccelli che a branchi a branchi estirpavano l'erba. Succedè a Iao e salì al trono. La pietà filiale aveva mosso il cuore del cielo.

II. — *Egli stesso assaggiava i decotti.*

L'Imperatore Wên[1] dei Han anteriori,[2] di nome Heng,[3] terzogenito di Kao-tzŭ,[4] dapprima aveva la dignità di Tai-wang.[5] Sua madre era la Grande Imperatrice Pŏ.[6] L'Imperatore non trascurava di offrire il cibo. La madre fu malata per tre anni. L'Imperatore per lei gli occhi non chiudeva, delle vesti non discioglieva la cintura. I decotti, se non erano stati da lui stesso assaggiati, non offriva.[7] Del sentimento di umanità e della devozione filiale corse fama nell'impero.

Il canto dice: Coll'umanità e la devozione filiale governò l'impero, come nessun altro sovrano. La corte dei Han aveva servita la madre virtuosa; i decotti dovevano esser da lui stesso gustati.

III. — *Si morde il dito; il cuore sente una trafitta.*

Tseng Ts'an[1] dei Ceu,[2] di prenome Tzŭ-iü[3] serviva la madre con somma devozione di figlio. Ts'an una volta faceva legna nel bosco.[4] In casa un ospite giunse. La madre non aveva che dare; e vedendo che Ts'an non ritornava, si morse i diti.[5] Ts'an, sentita di repente una trafitta al cuore, si pose le legna sulle spalle per ritornare a casa. Inginocchiatosi ne domandò la causa. La madre disse: Un ospite inaspettato è giunto: io mi sono morsa i diti per avvisarti.[6]

Il canto dice: Il dito della madre appena fu morso, il cuore del figlio provò una pena irresistibile. Mise sulle spalle le legna e ritornò a casa prima di sera. La parentela arriva a profondità di affetto.

IV. — *Ha vesti non foderate e obbedisce la madre.*

Sotto i Ceu Min Sun di soprannome Tsŭ-c'ién [1] presto perdè la madre. Il padre prese un'altra moglie. Essa partorì due figli che vestiva con abiti ovattati. Era invidiosa di Sun e lo vestiva di *lu-hwa.* [2] Il padre ordinò a Sun di tirare il carretto. Il corpo era freddo, perdè la corda per tirare. Il padre investigò e conobbe la causa. Voleva mandar via la moglie. Sun disse: Se la madre rimane, un solo figlio ha freddo; se la madre parte, tre figli saranno meschini. La madre, avendo udito, si pentì e si corresse.

Il canto dice: I Min ebbero un saggio figlio, che non provò rancori contro la matrigna. Davanti il padre fece sì che la madre rimanesse e tre figli furono salvati dal vento e dal gelo.

V. — *Per i genitori porta sulle spalle il riso.*

Cung* Iü di soprannome Tzŭ-lu dei Ceu, [1] la famiglia essendo povera, si nutriva di cibi di elleboro. [2] Per i genitori portava sulle spalle da oltre 100 *li* il riso. [3] I genitori essendo morti, andò nel paese meridionale di C'u. [4] Era seguito da cento carri a quattro cavalli, riceveva come appannaggio 10,000 sacca di riso; [5] sedeva su doppi cuscini e con vasellami disposti in file mangiava. Purtuttavia sospirando diceva: Anche se volessi mangiar cibi di elleboro e pei genitori portare sulle spalle il riso, non potrei.

Il canto dice: Per offrire ai genitori buon nutrimento, non curava distanze di 100 *li.* Salì in alto grado, ma i genitori non erano più; eppur pensava alle ardue fatiche del tempo andato.

VI. — *Offre ai genitori latte di cervia.*

Il filosofo Ien [1] del tempo dei Ceu era per indole sommamente pio. I genitori essendo vecchi, entrambi soffrivano di occhi; desideravano bere latte di cervia. [2] Il filosofo Ien ad appagare il desi-

* Il *c* deve esser letto sempre come il *ch* inglese.

derio dei genitori indossò una pelle di cervo e andò in un folto bosco; entrato in un branco di cervi, prese il latte di cervia per offrirlo ai genitori.[3] I cacciatori lo videro e volevano frecciarlo. Il filosofo Ien manifestò il fatto e fu salvo. [4]

Il canto dice: I vecchi genitori desideravano il latte di cervia; sul corpo si adattò una veste di pelo di cervo. Se non avesse ad alta voce parlato, sarebbe stato ucciso di freccia nel bosco.

VII. — *Con giuochi e vesti infantili diverte i genitori.*

Il vecchio filosofo Lai[1] del tempo dei Ceu era sommamente pio e nel nutrire i genitori presentava ciò che aveva di più squisito e delicato. Aveva passati 70 anni e parlando non si chiamava vecchio;[2] indossava vesti infantili variegate e piene di ornamenti e come un fanciullo giocava a fianco dei genitori; soleva anche gettar l'acqua nella sala, fingeva di cadere e dormiva per terra; come un bambino piangeva. Divertendosi, i genitori erano contenti.

Il canto dice: Giuocando studiava di esser grazioso e dilettevole; la brezza primaverile moveva le vesti infantili; i genitori aprivano la bocca al riso e un'aria di contentezza empiva la casa.

VIII. — *Vendendo se stesso fa i funerali al padre.*

Tun Iung del tempo dei Han[1] era povero. Il padre morì. Vendendo se stesso prese in prestito denaro e fece i funerali al padre.[2] Quando andava a sdebitarsi col lavoro, per via incontrò una donna che chiese di esser la moglie di Iung. Entrambi andarono dal padrone il quale ordinò che tessute 300 pezze di taffetà allora sarebbero ritornati via. In un mese terminarono e ripartirono. Quando furono arrivati sotto il frassino dove si erano incontrati, si congedò da Iung e partì. [3]

Il canto dice: Per fare i funerali al padre impegnò se stesso; da immortale fanciulla sulla via fu incontrato. Tesserono stoffe di taffetà per rimborsare il creditore. La pietà filiale aveva commossa la Corte celeste.

IX. — *Per la madre sotterra il figlio.*

Kuo Cü del tempo dei Han.[1] La famiglia era povera. Aveva un figlio di tre anni. La madre costantemente prendeva parte del pro-

prio cibo e lo dava a lui. Cü disse alla moglie: Siamo poveri e non possiamo mantenere la madre. Di più il figlio prende parte del cibo della madre. Perchè non sotterriamo questo figlio? Si può avere un altro figlio; non si può avere un'altra madre. La moglie non osò opporsi. Cü allora scavò una fossa. A più di 3 cubiti vide a un tratto un orcio d'oro.[2] Alcuni caratteri sull'oro dicevano: « Oro donato dal Cielo a Kuo Cü figlio pio, che i pubblici ufficiali non devono estorcere e il popolo non deve prendere. [3]

Il canto dice: Kuo Cü pensava a sostentare la madre; sotterrando il figlio per il desiderio che la madre restasse in vita. L'oro donato dal cielo splendidamente illustrò la povera casa.

X. — *Scaturì la sorgente, guizzarono fuori i carpi.*

Ciang Scï [1] del tempo dei Han nel servire la madre era sommamente devoto. La moglie era di casa Pang; nell'assistere la vecchia signora era anche più premurosa.[2] Alla madre piaceva molto bere l'acqua di fiume. La moglie costantemente andava a prenderla e gliela offriva. [3] Alla madre piaceva anche il pesce affettato. Marito e moglie frequentemente lo facevano per presentarglielo. Invitando le madri del vicinato, insieme con loro mangiava. [4] Accanto alla casa improvvisamente scaturì una sorgente, il sapore era lo stesso dell'acqua del fiume. Ogni giorno saltavano fuori due carpi; Scï li prendeva per offrirli alla madre. [5]

Il canto dice: A fianco della casa l'acqua dolce scaturì e ogni mattina saltavano fuori due carpi. Il figlio sapeva servire la madre. La moglie si aggiunse alla devozione verso la vecchia signora.

XI. — *Coglieva more che offriva alla madre.*

Ts'ai Sciún [1] del tempo dei Han in tenera età era orfano di padre. Nel servire la madre era piissimo. Nel tempo dei disordini di Wang Mang [2] le annate erano scarse e insufficienti ai bisogni. [3] Raccoglieva frutti di gelso e ne empiva due vasi. I briganti C'ï-mèi [4] videro e domandarono: Perchè due? Sciú disse: Le nere offro alla madre; le rosse mangio per me. [5] I briganti furono commossi dalla pietà filiale di lui e gli regalarono uno staio e mezzo di riso bianco e un coscio di manzo. [6]

Il canto dice: Le more nere offriva alla madre; piangendo per la carestia empiva di lacrime la veste. I C'ì-mèi conobbero la pietà filiale, manzo e riso donarono ed egli ritornò a casa.

XII. — *In legno scolpiti servì i genitori.*

Ting Lan [1] del tempo dei Han da giovinetto aveva perduto il padre e la madre, prima di poter provvedere al loro mantenimento. Cresciuto riflettè al benefizio dell' essere stato con tante fatiche allevato. [2] Scolpì il legno e fece le imagini. Queste servì come se fossero viventi. La moglie di lui alla lunga non rispettò e con un ago si divertiva a forarne i diti. Uscì il sangue. [3] Le statue di legno vedendo Lan, piansero. Appena ne ebbe investigata la causa, mandò via la moglie.

Il canto dice: Scolpiti in legno fece il padre e la madre. Sembravano viventi. Il fatto tramandatosi di figlio in nipote, questi di buon'ora amarono divotamente i genitori.

XIII. — *Nasconde in seno le arance per darle alla madre.*

Lu Ci del tempo dei Han posteriori, soprannominato Kung-ci, [1] a sei anni visitò Iüèn-Sciú in Cu-ciang. [2] Sciú mise fuori arance per trattarlo. Ci si nascose indosso due arance. Arrivata la partenza, nel congedarsi, le arance caddero in terra. Sciú disse: Signor Lu, tu ospite ti nascondi le arance indosso? [3] Ci inginocchiatosi rispose: Sono cose che a mia madre piacciono moltissimo; volevo ritornare a casa per darle a lei. Sciú fu di ciò grandemente sorpreso. [4]

Il canto dice: La pietà filiale e il rispetto fraterno sono entrambi sentimenti innati. L' esservi stato fra gli uomini uno che a sei anni abbia nascosto nelle maniche le arance per darle alla madre, è davvero sorprendente.

XIV. — *Lavorando per gli altri sostentò la madre.*

Ciang Ko [1] del tempo dei Han posteriori, da fanciullo perdè il padre e solo colla madre viveva. [2] Scoppiata la rivoluzione, prese sulle spalle la madre e fuggì ai pericoli. Varie volte incontrò i ribelli. Se volevano sequestrarlo, al momento di portarlo via, Ko subito piangendo diceva di avere la vecchia madre vivente. I ri-

belli non avevano il coraggio di ucciderlo.[3] Andò ad abitare in Hsia-pèi;[4] per la miseria nudo e scalzo andò a lavorare per sostentare la madre. Delle cose che la madre usava per sè non una che non le provvedesse completamente.

Il canto dice: Portando sulle spalle la madre, fuggì ai pericoli. Meschinamente viaggiava tormentato di continuo dai ribelli. Implorando riuscirono entrambi a esser salvi. Lavorò per gli altri per mantenere la madre.

XV. — *Sventolava il cuscino, scaldava le coperte.*

Hwang Hsiang[1] del tempo dei Han posteriori, soprannominato Wen-c'iàng, a nove anni di età perdè la madre. Il sospirare era così straziante[2] che tutti della comunità encomiavano la sua pietà filiale. Sottomettendosi a dure fatiche serviva il padre con tutti i doveri di figlio.[3] Nei calori estivi sventolando raffrescava il cuscino e la stuoia di lui.[4] Nei freddi invernali col corpo scaldava la coperta e la stuoia di lui. Il prefetto Liu Hu lo segnalò a modello e lo distinse.[5]

Il canto dice: Nei mesi invernali riscaldava le coperte; nei giorni estivi raffrescava i cuscini. Fanciullo conosceva i doveri filiali. In tutta l'antichità v'è stato un solo Hwang Hsiang.

XVI. — *Romoreggiando il tuono, piangeva sulla tomba.*

Wang P'eu del tempo degli Wèi, di soprannome Wei-iüèn,[1] servì i genitori con somma pietà filiale.[2] La madre essendo in vita aveva grandissima paura dei tuoni; morta fu seppellita nel bosco. Ogni volta che faceva vento o pioveva e romoreggiava il tuono, egli subito correva presso la tomba, si prostrava e piangendo diceva: P'eu è qui: madre, non temere. Stando a vita privata, insegnava. Nel leggere il libro delle Odi quando arrivava al verso: « Aimè! i genitori mi diedero la vita con gravissime fatiche » dava subito in un dirotto pianto. Dopo, gli scolari staccarono l'ode dell'alta artemisia.[3]

Il canto dice: La tenera madre aveva paura del tuono. Quando la fredda salma riposava nella tomba, ogni volta che il tuono rumoreggiava, egli giungeva alla tomba e faceva intorno mille giri.

XVII. — *Lasciava le zanzare satollarsi di sangue.*

Wu Meng del tempo dei Cin [1] a 8 anni di età serviva i genitori con somma devozione filiale. La famiglia era povera; sul letto non vi erano cortine. [2] Nelle notti di estate lasciava che le zanzare in gran quantità si raccogliessero sulla pelle e le faceva satollare del suo grasso e del suo sangue. Ancorchè molte, non le scacciava, per timore che andate via da lui mordessero i genitori. Il sentimento di amore verso i genitori era sommo. [3]

Il canto dice: Nelle notti d'estate mancava lo zanzariere; le zanzare erano molte, non osava scacciarle; lasciava che col suo grasso e sangue si satollassero ed impediva che entrassero nella camera dei genitori.

XVIII. — *Disteso sul ghiaccio, cerca i carpi.*

Wang Hsiang soprannominato Hsiú-ceng [1] del tempo dei Cin, presto perdè la madre. La matrigna, nata Cu, non era affettuosa; [2] alla presenza del padre spesse volte lo rimproverava. Per questo perdè l'affetto del padre. La madre frequentemente desiderava mangiare il pesce fresco. La stagione era fredda e vi era il ghiaccio. Hsiang si spogliò e si distese sul ghiaccio per cercarlo. Il ghiaccio improvvisamente si spaccò e due carpi guizzarono fuori. Li acchiappò e ritornato a casa li offrì alla madre. [3]

Il canto dice: Vi sono nell'umanità matrigne; il mondo non ha Wang Hsiang. Finora sulle acque del fiume è solo esempio di essersi sdraiato sul ghiaccio.

XIX. — *Afferra la tigre e salva il genitore.*

Iang Hsiang [1] del tempo dei Cin a 14 anni di età una volta seguendo il padre Feng andava nel campo a tagliare il miglio. Il padre fu portato via da una tigre. Allora Hsiang in mano non aveva un pezzetto di ferro; solo sapeva che vi era il padre e non sapeva di sè stesso. Corse avanti e afferrò il collo della tigre. La tigre pur digrignando i denti scappò. Il padre perciò potè scampare al pericolo.

Il canto dice: Nel folto bosco incontrò una bianca testa. Con tutta la forza afferratala trattenne nella corsa. Il padre e il figlio entrambi furono salvi. Scappò abbandonando il ghiotto cibo che aveva in bocca.

XX. — *Piange e i bambù gettano i polloni.*

Meng Tsung soprannominato Kung-u dello stato di U, da piccolo perdè il padre. La madre essendo vecchia si ammalò gravemente. Nei mesi invernali desiderò mangiare una zuppa di polloni di bambù.[1] Tsung non avendo che escogitare per poterli avere, andò in un bosco di bambù, abbracciò un bambù e pianse. La pietà filiale commosse il cielo e la terra. D'un tratto la terra apertasi fece uscire parecchi polloni. Presili ritornò a casa e fece la zuppa per offrirla alla madre. Terminato di mangiare essa guarì.[2]

Il canto dice: Le lacrime scorrono, il vento boreale è freddo; pochi bambù stormiti nel silenzio. D'un tratto spuntano i polloni invernali dei bambù. Il cielo volle ridonare la pace.

XXI. — *Assaggiò gli escrementi e sentì l'angoscia nel cuore.*

Iü Cien-lü del tempo dei Ci meridionali era capo del distretto di C'an-ling.[1] Dacchè era entrato in ufficio non erano ancora dieci giorni; a un tratto sentì al cuore oppressione e grondò di sudore;[2] subito lasciò l'ufficio e ritornò in famiglia. Frattanto la malattia del padre era incominciata da due giorni. Il medico disse: Per conoscere se la malattia è grave, basta assaggiare gli escrementi; se amari, la cosa è lieve. Lü li assaggiò, erano dolci. In cuore grandemente se ne afflisse. Arrivata la sera, si prostrò davanti la stella del nord e chiese di morire esso stesso in luogo del padre.

Il canto dice: Neppure da dieci giorni era arrivato nel distretto. Il padre era rimasto; si ammalò gravemente. Desiderando invece del padre morire, rivolto al nord elevò l'animo angustiato.

XXII. — *Di dar latte alla vecchia signora non cessa.*

La nobil donna C'ang-sun proava di Ts'ui Sciàn-nan del tempo dei T'ang, per la grave età non aveva denti. La nobil donna T'ang[1] ava di lui ogni giorno dopo essersi pettinata e lavata saliva nella stanza

di lei e dava latte alla vecchia signora. La vecchia signora senza un granello di cibo da parecchi anni stava sana. Un giorno si ammalò gravemente. Ai vecchi e giovani tutti insieme riuniti disse: Nulla servirebbe a compensare i benefizi della giovane sposa. Fo voti che anche le spose di voi nipoti come la giovane sposa sieno pie e rispettose.

Il canto dice: La pia e rispettosa sposa di casa Ts'ui dava latte alla vecchia signora ogni mattina presto appena lavata e pettinata. Questo benefizio non aveva con che ricompensare; fece voti che i nipoti avessero uguali spose.

XXIII. — *Lascia l'ufficio per cercare la madre.*

Cu Sceu-c'ang dei Sung aveva sette anni. Sua madre di famiglia Liù per la gelosia della moglie legittima del padre andò in altra famiglia. [1] Madre e figlio da 50 anni non si erano veduti. Sotto il regno di Scen-tsung [2] abbandonò l'ufficio e andò in C'in.[3] Alla gente di casa giurò che se non avesse incontrata la madre non sarebbe più ritornato. Viaggiando dopo in T'ung-cèu [4] la incontrò. Allora la madre aveva più di 70 anni.

Il canto dice: Da 7 anni nato visse distaccato dalla madre. Furono separati per 50 anni. Un giorno si ritrovarono e la gioia commosse il cielo.

XXIV. — *Lava il vaso da notte dei genitori.*

Hwang T'ing-cièn, soprannominato Lu-cî, detto Scian-ku, del tempo dei Sung negli anni Iüen-iü era Grande Storiografo.[1] Di carattere sommamente devoto ai genitori. Sebbene la sua persona fosse in alto grado, serviva la madre con tutta sincerità. Ogni sera per i genitori lavava il vaso da notte. Mai vi fu un momento in cui non adempisse i doveri di figlio. [2]

Il canto dice: La nobiltà e dignità erano note nell'impero; per tutta la vita con devozione filiale servì i genitori. Esso stesso lavava il vaso da notte. Che forse non vi erano ancelle?

NOTE

I — 1) 虞 Iü è il nome dello Stato col quale il grande Sciún 舜 possedè l'Impero; Sciún è nome postumo; fu di casato Iao [姚] e di nome C'ung-hwa [重 華] (2317-2208).

2) 瞽 瞍. Nome del padre. Aveva gli occhi senza iride.

3) Si dice stupido [頑] quando il cuore non sa praticare la virtù e la rettitudine.

4) Si dice mendace [嚚] quando la bocca non esprime parole leali e sincere. Û-teng [握 登] madre di Sciún, era virtuosa, ma presto morì. Il padre prese una seconda moglie, che non fu virtuosa.

5) 象. Nome del fratello minore di Sciún, nato dalla seconda moglie Trattava con disprezzo il fratello maggiore.

6) Quando Sciún era piccolo, i genitori lo mandavano a coltivare i campi in Li-sciàn [歷 山].

7) La grande pietà filiale di Sciún commosse il cielo. Gli spiriti mandarono elefanti a lavorare per lui la terra, e il cielo mandò branchi di uccelli a strappar via l'erba dei campi.

8) I genitori lo mandavano anche a fabbricare terraglie e a pescare nel lago Lui-tsè [雷 澤]. A nessun fenomeno celeste gli uomini possono sfuggire. Solo Sciún non fu disturbato.

9) L'imperatore Iao [帝 堯] era stato informato della somma pietà filiale di lui; e perchè i grandi ministri lo avevano proposto a dignità, e la somma pietà filiale aveva commosso il cielo, ordinò che Sciún fosse il capo di tutti i pubblici ufficiali.

10) I nove fanciulli tutti avrebber preso da lui l'esempio. Che di meglio per osservare gli atti della sua vita pubblica?

11) Iao aveva due figlie Wo-huang [娥 皇] e Nü-ing [女 英]. Entrambe furono mogli a Sciún. Che di meglio per osservare gli atti della sua vita privata?

12) Promosse Iü [禹], Ce-ci [稷 契], Kao-t'ao [皋 陶], Î [益], gli otto Iuèn [元] e gli otto K'ai [愷]; punì i quattro grandi delinquenti [凶] e altri.

13) L'imperatore Iao consegnò la sovranità dell'impero a Sciún e cambiò il nome dello Stato in Iü [虞].

II — 1) 文 帝. (179-156).

2) 前 漢. È nome di dinastia (206 av. C. 25 d. C.).

3) 恒.

4) 高祖. Di casato Liú [劉]; di nome Pang [邦]. L'imperatore Wèn era nato da una moglie di secondo grado. Fu il terzo imperatore.

5) 代王. Titolo che l'imperatore Wen aveva prima di salire al trono.

6) 薄 La madre che aveva dato alla luce l'imperatore Wèn era di casato Pŏ. La moglie dell'imperatore ha il titolo di Augusta Imperatrice [皇后]; la madre dell'imperatore, di Grande Imperatrice [太后].

7) Puntualmente offriva da se mattina e sera alla madre il cibo, e la assistè durante i tre anni della malattia di lei. In questo tempo fu talmente preoccupato da dimenticarsi anche di dormire e di slacciare la veste. Assaggiava i decotti per esser certo che la medicina non era difettosa o nociva.

III—1) 曾 (Tseng) è il casato; 參 (Ts'an) è il nome.

2) 周. È nome di Stato (1122-255).

3) 子輿. Discepolo di Confucio.

4) Gli antichi vivevano poveramente. Prima di ottenere un ufficio si occupavano di pesca, far legna, coltivare i campi, e di studio. Ts'an faceva legna e lavorava per sostentare la genitrice.

5) L'ospite era giunto senza invito, inaspettatamente. Nulla avendo da offrirgli temeva di usar scortesia al suo ospite. Si morse i diti con la speranza che il figlio ritornasse e fosse avvertito dell' ospite.

6) Ts'an ritornato, domandò alla madre la causa del dolore che aveva sentito e la madre gli disse: In casa è giunto un ospite inatteso. Non avevo un pò di vino, nè cibi per trattarlo. Mi sono morsa i diti affinchè dal dolore tu fossi avvisato di ritornare subito a casa.

IV—1) 周. Min 閔 (Min) è il cognome; 損 (Sun) è il nome; 子騫 (Tzŭ-c'ièn), il soprannome. Discepolo di Confucio.

2) 蘆花.

V—1) 仲 (C'ung) è il casato; 由 (Iû), il nome; 子路 (Tzŭ-lu), il soprannome. Discepolo di Confucio.

2) 藜藿 (elleboro) è un' erba selvatica. I letterati poveri abitualmente coglievano questa erba e facevano una zuppa per far mangiare i genitori, come nei tempi moderni si mangiano legumi e riso.

3) Non risparmiava fatiche per sostentare i genitori; veniva col riso sulle spalle da più di 100 *li*, senza curar la distanza.

4) Dopo la morte dei genitori, ottenne di entrare nei pubblici uffici.

Ricevuto l'ordine dal Principe andò verso S., nello Stato di C'u [楚 國].

5) Diecimila sta per indicare la grande quantità.

VI — 1) 郯. Il nome essendo perduto, viene chiamato il filosofo Ien.

2) E non avevano modo di averlo.

3) Arrivato nel folto del bosco, vide che vi erano qua e là branchi di cervi. Il filosofo Ien, colla pelle indosso, si mescolò coi cervi. I cervi non sospettarono. Questa è l'intensità del sentimento di pietà filiale verso i genitori. Il pensiero era di dovere riuscire, e perciò prese il latte di cervia per offrirlo ai genitori.

4) I cervi avendo veduto uomini che cacciavano, tutti scapparono. I cacciatori videro il filosofo Ien, la cui figura somigliava al cervo, e volevano tender l'arco e colpirlo. Ien accusò il motivo della malattia d'occhi dei genitori e fortunatamente scampò al pericolo di esser cacciato.

VII — 1) 萊. È dimenticato il suo nome. Era uomo di C'u [楚]. Perchè da vecchio imitava i trastulli infantili per divertire i genitori, fu chiamato il vecchio filosofo Lai]老 萊 子].

2) Quando aveva i genitori in vita, non si dava il nome di vecchio. Se si fosse chiamato vecchio, avrebbe maggiormente messa in evidenza la grave età di loro.

VIII — 1) 漢. 董 (Tung) è il casato; 永 (Iung) è il nome.

2) Tung Iung era povero e non poteva provvedersi le vesti, le coperte e la cassa mortuaria. Non potè fare altro che vendere la propria persona, impegnandola nel lavoro altrui e col denaro anticipato fare i funerali al padre.

3) La moglie disse a Tung Iung: "Io per verità sono una fanciulla immortale della regione celeste. Conosciuta la condotta pia di Vostra Signoria, le Superne Forze celesti mi mandarono per aiutarvi a pagare il debito per i funerali al padre. Ora il lavoro è finito e non mi è permesso di rimanere piu a lungo." Quindi elevatasi nello spazio partì.

IX — 1) 郭 (Kuo) è il casato; 巨 (Cü) è il nome; 文 舉 (Wen-cü), il soprannome.

2) L'orcio è una misura che contiene 6 teu [斗] e 4 sceng [升] (66 litri).

3) Per il dono del cielo commosso dalla pietà filiale, la madre e il figlio furono entrambi salvati.

X — 1) 姜 (Ciang) è il casato; 詩 (Sci) è il nome.

2) 龐.

3) Solo a qualche *li* distante dalla casa era la riva del fiume; attingeva l'acqua come la gente dei tempi nostri la prende col secchio.

4) La madre di Ciang Sci si divertiva a mangiare insieme colle madri dei vicini. Se mangiava sola non era contenta.

5) Come non era più necessario andar lontano a prendere l'acqua, così non occorreva più denaro per comprare il pesce. A tanto arriva la potenza della vera pietà filiale.

XI — 1) 蔡 (Ts'ai); 順 (Sciún), soprannominato Cün-cung [君 仲] di Giú-nan [汝 南].

2) 王 莽. Fu il cambiamento per il quale a causa dei disordini di Wang Mang i Han ebbero una nuova famiglia regnante.

3) Le annate erano cattive; mancavano le raccolte. Il nutrimento giornaliero scarseggiando, non poteva mantenere la madre.

4) 赤 眉. Ci-mei, o sopracciglia rosse, chiamati così per l'uso di tingersi le sopracciglia in rosso.

5) Il sapore delle nere è dolce e le lasciava per la madre; il sapore delle rosse è acido, e queste egli mangiava per sè.

6) Sciún ritornò a casa per offrir tutto alla madre.

XII — 1) 丁 蘭.

2) Divenuto adulto si mise a pensare: Il beneficio dell'essere stato messo al mondo e allevato dai genitori nulla vale a rimunerare.

3) La moglie di Ting Lan fece le offerte per molto tempo; ma considerando che era legno scolpito, non nutriva rispetto. Con un ago forava alle statue di legno i diti delle mani. Inavvertitamente uscì il sangue alla stessa guisa di persone viventi. Questo certamente fu che il pio sentimento e il sincero rispetto di Ting Lan erano stati tali da ottenere che le statue di legno divenissero in siffatta guisa animate.

XIII — 1) 陸 績, 公 紀 era di U-cün [吳 郡]. (Antico nome di Su-ceu). 後 漢 i Han posteriori (25-221).

2) 九 江、袁 術. Il padre Kang [康], prefetto [太 守] di Lu-ciang [廬 江], era in amicizia con Iuèn-sciú, prefetto di Ca-ciang (oggi porto aperto sul fiume Jangtzé).

3) Iuèn-sciù disse: Signor Lu, venendo in casa mia siete ospite e non vi è lecito di nascondere la roba del padrone. È frase scherzevole.

4) Sorpreso perchè il fanciullo sapeva così amare la madre.

XIV — 1) 江 革, soprannominato Tz'ù-weng [次 翁].

2) Non avendo fratelli viveva solo colla vedova madre.

3) I ribelli volevano uccidere Ko, e anche volevano che Ko andasse insieme con loro a fare il brigante. Ko allora trattenendo le lacrime diceva che aveva vivente la vecchia madre, nè altri aveva per darle il sostentamento. I ribelli all'udire queste parole non avevano il coraggio di ucciderlo.

4) 下 邳.

XV — 1) 黃香. 文彊.

2) Sospirava perchè non avrebbe più riveduto la madre.

3) Attendeva al lavoro e non lo riteneva faticoso; adempiva i doveri di figlio. Mettendosi a pensare alla madre subito amava e obbediva interamente il padre.

4) Il 簟 è lo stesso di 蓆子 del tempo nostro.

5) 劉護.

XVI — 1) 王裒. 魏 (220-264). 偉元; figlio di Wang-i [王儀].

2) Suo padre fu ucciso dal Generale in capo Cao [司馬昭]; dopo quando i Cin [晉] divennero imperatori, Wang P'eu per tutta la vita non sedè rivolto a occidente, nè volle servire i Cin; perciò si ritirò ad abitare presso la tomba. Stava tra i cipressi a lamentarsi e a piangere. Le lacrime bagnarono gli alberi e gli alberi perciò si seccarono.

3) (L'ode dell'alta artemisia [蓼莪] è la quarantottesima del piccolo decoro, cioè della parte seconda delle Odi, v. Zottoli vol. III, pag. 484-485. Mayers Chinese Reader's manual, pag. 242 e Legge Classics IV, pag. 350).

XVII — 1) 吳猛. 晉 (265-419).

2) Le cortine sono usate nei mesi d' estate per liberarsi dalle zanzare. Perchè la famiglia era povera non era in condizione di possederne.

3) Molte o poche che fossero le zanzare lasciava che terminassero di satollarsi e non osava scacciarle per timore che non essendo sazie, andassero poi a succhiare il sangue del corpo dei genitori.

XVIII — 1) 王祥; 休徵. Era di Lang-iè [瑯琊].

2) 朱氏.

3) La comunità e il vicinato avuta notizia della pena che egli erasi presa, restarono meravigliati e per il suo sentimento filiale il cielo donò i due pesci. (Nella raccolta di Disegni dei cento atti filiali, dove è riprodotto il fatto di Wang-Hsiang, è detto che nelle vecchie incisioni dei 24 atti di pietà filiale esso era rappresentato disteso sul ghiaccio, ma ciò discordava col testo. Esaminata la storia non vi è affatto parola che egli si distendesse sul ghiaccio. Secondo la Storia dei Cin, Wang Hsiang si disciolse le vesti e mentre stava per spezzare il ghiaccio, il ghiaccio da sè si aprì e lasciò venir fuori i due carpi).

XIX — 1) 楊香. Il padre si chiamava Iang Feng [楊豐].

XX — 1) 孟宗, 公武, 吳. I polloni invernali di bambù dei nostri tempi sono cominciati dal tempo cui si riferisce il racconto.

2) Basta questo per mostrare che il cuore interamente sincero di Meng Tsung aveva commosso il cielo e la terra.

XXI — 1) 庾黔婁, 南齊, 孱陵 (479-501).

2) Ebbe da ciò il presentimento della malattia del padre.

XXII — 1) 長孫, 崔山南, 唐 (618-906), 唐. C'ang-sun è doppio casato. Nobil donna [夫人] è titolo conferito dalla Corte.

XXIII — 1) 朱壽昌. 宋 (960-1278). 劉氏. Cu Sceu-c'ang era nato da una moglie di secondo grado. Sua madre era molto malvista dalla moglie legittima del padre e perciò uscì e si accasò in altro luogo.

2) 神宗 (1068-1096).

3) 秦 (oggi provincia dello Scensi).

4) 同州.

XXIV — 1) 黃庭堅, 魯直, 山谷, 宋, 元祐 (1086-1094). Iüén-iü sono anni di regno dell'Imperatore Cê-tsung (1086-1101) dei Sung [宋哲宗]. Grande storiografo [太史] è nome di ufficio nell' Accademia imperiale Han-lin [翰林].

2) Se cose siffattamente umili da se stesso faceva, quanto più avrà fatte le altre!

L. Nocentini.



FAVOLE CINESI

È stato già notato che la letteratura cinese così ricca di leggende, novelle e romanzi non ha una raccolta originale di favole; anzi è stato creduto che essa neppure un solo esempio di tal genere possedesse, finchè il dott. Martin, presidente del Collegio Tung-wèn di Pechino, in un articolo pubblicato nel *Celestial Empire* nel 1871 e riprodotto nella prima serie dei *Hanlin Papers*[1] o Saggi della vita intellettuale dei Cinesi, ebbe fatto conoscere la traduzione delle prime cinque favole. Egli emette altresì l'autorevole parere che anche questo campo della fantasia umana non sia rimasto interamente incolto, perchè alcune allegorie usate nella lingua parlata come « la pecora nella pelle di una tigre » « quando la lepre muore la volpe piange » e simili, si riferiscono molto probabilmente ad antiche favole. Nello scorrere gli aneddoti che si trovano nel 7° volume della prima raccolta e parimente nel 7° della seconda raccolta del *Tesoro delle famiglie*,[2] opera in 32 volumi pubblicata nel 1707 da Sce T'ien-ci,[3] altre favole sono state trovate e sono quelle che seguono qui tradotte come prova dell'attitudine che i Cinesi hanno anche in questo ramo della letteratura.

I. — *Mangiar la gente senza sputare gli ossi.*

Un gatto stava seduto cogli occhi semiaperti e facendo le fusa. Due topi a gran distanza lo spiavano e fra sè dicevano: « Il gatto oggi si è dato al buono e prega; noi possiamo uscire senz'altro. »

---

[1] Trübner & Co. London 1880.

[2] 家寶.

[3] 石天基.

Appena i topi furono usciti dal nascondiglio, il gatto saltò addosso e ne agguantò uno mangiandolo tutto intero colle ossa. L'altro scappò via e disse ai compagni: « Io gli rimprovero soltanto di aver tenuto chiusi gli occhi. Chi ha mai pregato con sincerità? Se ciò avvenisse, sarebbe proprio come mangiar la gente senza sputar gli ossi. »[1]

II. — *Cedere al topo e alla vespa.*

Un topo e una vespa si unirono come fratelli e invitarono un uomo di lettere a presiedere al giuramento. Questi essendosi trovato costretto a occupare l'infimo posto, la gente gli domandò: « Come mai V. S. ha preso un posto inferiore a quello del topo? » Ed egli rispose: « Di quei due uno rosica e l'altro punge. Devo cedere avanti a loro. »

Il vero letterato non rosica, nè punge.

III. — *La sede del pensiero ingombrata dalla polvere.*

Il drago è il capo dei rettili e degli insetti. Un giorno ordinò di punire tutti gli insetti che avevano tre nomi. Il lombrico e il centopiedi andarono via insieme e si nascosero. Il centopiedi domandò al lombrico: « Quali sono i tuoi tre nomi? » Il lombrico rispose: « Chi sa leggere, mi chiama lombrico; chi non sa leggere, mi chiama baco storto. I campagnoli ignoranti mi danno anche il nome di lucentezza invernale. Ecco i miei tre nomi. » E soggiunse: « Dimmi ora i tre tuoi. » Il centopiedi rispose: « Mi chiamo centopiedi, insetto dei cereali e anche il signor studentino. » Il lombrico disse: « Giacchè sei il signor studentino, spiegami un po' l'umanità, la giustizia e la moralità. » Il centopiedi aggrottando le ciglia rispose: « Non ho affatto chiare le idee di umanità, giustizia e moralità, perchè la polvere mi ha ingombrata la sede del pensiero. »

IV. — *Strappare il pelo.*

Una scimmia essendo morta, trovò il re dell'inferno e gli chiese di ritornare in vita col corpo umano. Il re disse: « Se vuoi diven-

[1] La prima parte di questa favola è tradotta anche dal D.r Martin.

tare uomo, bisogna strappare il pelo che hai sul corpo. » E subito chiamò un diavoletto a strappare il pelo. Appena tiratone via uno, la scimmia gridò per l'estremo dolore. Il re disse ridendo: « Se non vuoi strappare un pelo, come mai puoi tu pensare di diventare un uomo? »

V. — *Il corvo e la tartaruga si contendono la primogenitura.*

Presso il Gran Fiume un corvo e una tartaruga si erano promesso di esser fratelli. Ciascuno però disputava per la primogenitura. La tartaruga col proposito d'ingannare il corvo disse: « Scommettiamo di traversare il fiume; chi arriva il primo dall'altra parte, sia il fratello maggiore. » Il corvo fra sè pensò: « Con una volata sono subito alla riva opposta, mentre la tartaruga guazzerà per qualche giorno prima di traversare il fiume. » E così accettò la scommessa. Il corvo immediatamente con una volata fu sulla riva sinistra e gridò: « Tartaruga, dove sei? » La tartaruga rispose subito: « Sono qui. » Il corvo meravigliato della prontenza colla quale la tartaruga aveva fatta la traversata, disse: « Ora volo un'altra volta e vo sulla riva destra. Il primo che arriverà, sarà il fratello maggiore. » La tartaruga parimente accettò. Il corvo distese le ali e con una volata fu sulla riva destra e chiamò: « Tartaruga, dove sei? » E la tartaruga rispose: « Qui. » Il corvo venne in sospetto e pattuendo ancora disse: « Scommettiamo ora di nuovo di andare all'altra riva. Il primo che arriverà, sarà definitivamente il fratello maggiore. » La tartaruga neppur questa volta si oppose. Il corvo, giunto alla metà del fiume, a un tratto gridò: « Tartaruga, dove sei? » Dalla riva sinistra e dalla destra fu egualmente risposto: « Qui. » Ciò significava che a sinistra vi era una tartaruga e un'altra era a destra. Il corvo freddamente e colle ali fisse rimproverò dicendo: « Ingannereste voi due tartarughe me che sono il solo buono? »

— Non è da tollerarsi che due sieno immischiati negli affari di un solo.

VI. — *La tigre narra le sue sventure.*

Un bonzo con un libro e un campanello nelle mani scendeva nel villaggio a fare il servizio religioso per un defunto. Improvvisamente vide una tigre che gli veniva contro. Il bonzo spaventato le

tirò addosso il campanello. La tigre aprì la bocca e riparatolo fra le mascelle, lo spezzò e lo ingoiò. Il bonzo sempre più spaventato, le gettò contro il libro. La tigre vedendo il libro scappò via a testa piegata dentro la tana. Il tigrotto le disse: « Perchè, padre, sei ritornato così presto dal bosco? » La tigre disse: « Sono stata disgraziata! Ho incontrato un bonzo e avrei fatto di lui due bocconi delicati, ma egli mi ha tirato il registro delle sottoscrizioni per sollecitare da me il denaro che gli manca. Sono corsa via subito; altrimenti mi avrebbe fatto dare qualche cosa a lui. »

— È tanto grande il numero delle sottoscrizioni che bisogna metterle in ridicolo.

L. Nocentini.



VICENDE DEL TIPO DI MŪLADEVA

Nello studiare la congerie di favole, novelle, racconti e leggende che formano la ricca ed importantissima letteratura delle *kātha* e *kathānaka*, vien presto fatto di notare alcuni *tipi* che ricorrono ora in questa, ora in quella narrazione: il re provvido e generoso, il fedele ministro, il ricco mercante; il santo asceta e il frate ipocrita; la ragazza innamorata, la bella cortigiana, la lenona, il giuocatore, il ladro. Or con un nome, or con un altro ce li presenta il narratore; ma le loro qualità, buone o cattive, son sempre le stesse, quasi stereotipate. Rarissimo invece il caso di un personaggio tipico che compaia in più novelle sempre con lo stesso nome: prova non dubbia che si tratta di una persona realmente esistita, o almeno di un *tipo* di una verità e popolarità straordinaria, tanto che il nome di lui, una volta pronunziato, si conserva intatto dai primi ai più tardi novellieri.

Tale è il tipo di Mūladeva, l'avventuriero indiano, nel quale si compendiano i tratti del libertino, che resero tristamente famoso il Casanova: del ciurmatore, del Cagliostro: del giuocatore, del Grammont; ma egli è anche, al pari di questi suoi colleghi europei, ingegnoso, artista, spesso simpatico di astuzia e di audacia. Dov'è una bellezza da conquistare, ei si fa avanti, per conto suo o d'altri; con le arti magiche compie prodigi; con le arti belle, specialmente con la musica, incanta i cuori: vittorioso di tutto e di tutti, fuorchè della passione del giuoco che sempre lo vince. Per uno spazio di ben otto secoli possiamo seguire le gesta di questo strano personaggio, come ce le raccontano i novellieri o vi accennano i poeti; s'intende che la loro fantasia avrà campo di sbizzarrirsi e che talora attribuirà al nostro «principe dei bricconi» (*dhūrtapati*) le im-

prese di altri avventurieri[1]: come certamente ha fatto tutt' uno di due o tre omonimi di esso, sviata forse dai quattro nomi, citati come equivalenti, nel verso 32 di uno dei lessici più antichi, della *Hārāvalī: Karṇīsuto* (v. l. *°putro*) *Mūladevo Mūlabhadraḥ Kalānkuraḥ* (v. l. *Kurā°*). Se non che, il lessico li cita come cognomi del tiranno Kaṃsa, il famoso Erode di Mathurā, cugino di Kṛṣṇa; e solo per successive equazioni e per la confusione con un Mūladeva, scrittore erotico[2], ed un Karṇīsuta, autore di un *Manuale del ladro*[3], possono quei tre nomi essersi sovrapposti e identificati con quello di Mūladeva nostro, che è alla sua volta rammentato anche come autore di un *Trattato intorno alle arti belle* (*Kalāçāstra*). I vari nomi di Mūladeva sono citati nel commento al v. 9 del *Kalāvilāsa* di Kṣemendra (stampato nella *Kāvyamālā* 1886):

tatrā'bhūd abhibhūta-prabhūta-māyā-nikāya-çata-dhūrtaḥ
sakala-kalā-nilayānāṃ dhuryaḥ çrī-Mūladevākhyaḥ.

« V'era colà un birbo, ricco di cento e millanta furberie, primo fra i conoscitori di ogni arte bella, chiamato il signor Mūladeva ». Tradurrò qui anche le parole del commentatore, perchè ci forniscono importanti citazioni circa il nostro eroe: « Mūladeva fu un antico autore di un trattato sulle arti belle; è conosciuto anche col nome di Karṇīsuta, Kalānkura, Mūlabhadra. Nella *Vāsavadattā* di Subandhu, nella descrizione dello *svayaṃvara*, è detto: *tatra ca kecit kalānkurā iva vijita-nagaramaṇḍanā*[4]. Inoltre nella

---

[1] O talvolta viceversa: così p. es. l'artificio di Pancaçikha nel VII° cap. del *Kathāsaritsāgara* è uguale a quello usato da Mūladeva nella XIV° novella delle *Vetālapancaviṃçati*.

[2] Secondo il Peterson, *Rep.* II, 110, è citato nel *Pancasāyaka* di Jyotirīçvara. Dal *Catalogus Catalogorum* dell'Aufrecht vedo che di questa opera si hanno vari Mss. in India, nessuno in Europa.

[3] Vedi il commento qui sotto citato.

[4] Il Weber cita questo luogo (che nell'ediz. di Calcutta, *Biblioth. Ind.*, è a pag. 142) nella sua analisi del romanzo di Subandhu (*Ind. Streifen* I, 383), riportando anche le parole del commentatore: *Pāṭaliputre nagare Mūladevena Nagaramaṇḍanā nāma veçyā buddhiprakarṣeṇa jite'ti vārttā:* « Si racconta che nella città di Pātaliputra una cortigiana per nome Nagaramandanā fu conquistata da Mūladeva per la superiorità della mente di lui. » Invece di *buddhi°*, un altro scoliasta ha *Kāmaçāstra-kalābhijnatayā* « per la perfetta conoscenza delle arti e delle regole di amore ». La prima

Kādambarī, nella descrizione della foresta del Vindhya: *Karṇī-sutakathe 'va saṃnihita-vipulācalā.*[1] Una novella intorno a Mūladeva si trova poi nell'89° e nel 124° cap. del *Kathāsaritsāgara* ».[2] Fin qui il commentatore di Kṣemendra. Aggiungerò che un emistichio di Mūladeva (probabilmente del trattatista erotico) è citato dallo scoliasta di Hāla (recensione di Gangādhāra v. 151 cfr. Weber, *Das Saptaçatakam des Hāla* p. xxv): *ghia-vilevaṇa-panko ṇiratthao juai-rahiāṇaṃ* « inutili le profumate unzioni a chi è privo della diletta »; e che per due volte Karṇīsuta è rammentato nel noto romanzo di Daṇḍin, *Le avventure dei dieci principi.* Nel 2° cap. della narrazione propriamente detta, a pag. 87,[3] Rājavāhana narra le sue avventure, al punto che egli giunto a Campā si decide a giuocare e poi a rubare per far quattrini e soccorrere il povero Virūpaka rovinato dall'etèra Kāmamanjarī: *nagaram āviçann eva co 'palabhya lokavadāt « lubdha-samṛddha-pūrṇam puram » ity, arthānāṃ naçvaratvaṃ ca pradarçya, prakṛtisthān amūn vidhāsyan, Karṇīsuta-prahite pathi matim akaravam.* « Appena entrato in città, avendo inteso dai discorsi della gente che essa era piena di ricchi avari, considerando la instabilità dei beni mondani e desiderando di ridurre quei tali a modesta e natural condizione, volsi la mente alla via praticata da Karṇīsuta »; e alla fine dello stesso capitolo (pag. 118) il principe Rājavāhana, compiacendosi delle gesta di Apahāravarman, così lo complimenta; *katham asi*

---

glossa mi sembra alludere al racconto di Somadeva, la seconda a quello di Devendra.

[1] Nell'ediz. del Peterson a pag. 19. « (Avea la selva) grandi monti vicini, come la novella di Karṇīsuta. » Uno dei mille giuochi di parole di cui Bāṇa si compiace e che ci richiama all'episodio del « ricco Acala » nella novella di Devendra. Come esempio più conosciuto di simile *vakrokti* (che nel poema di Kavirāja dovea raggiungere il colmo) rammenterò la descrizione del cimitero nel prologo alla *Vetāla°*, coi giuochi di parole sul *Mbh.* ed il *Rām.* (Ediz. Uhle pag. 7, strofe 25-28). Il *Kalānkura* del v. precedente è, per la stessa *vakrokti*, da intendersi e per Mūladeva e per una specie di gru (*ardea sibirica*).

[2] Vedile compendiate più sotto.

[3] Cito secondo la bella edizione bombayana del 1889, con triplice commento.

kārkaçyena Karṇīsutam apy atikrāntaḥ. « Davvero che hai avuto faccia più tosta dello stesso Karṇīsuta »!

Prima Pāṭaliputra in oriente, poi, fra il IV° e il V° secolo, Ujjayinī in occidente, furono il centro della vita indiana; ed in queste due città rivali si svolgono soprattutto le gesta di Mūladeva, alle quali è ormai tempo di volgere la nostra attenzione.

Tre sono i narratori: Devendra, Çivadāsa e Somadeva: il primo, nel suo commento all' *Uttarādhyayana-sūtra*, testo appartenente, come tutti sanno, al canone giainico; l'altro nella notissima raccolta dei *25 racconti del vetāla;* l'ultimo, come abbiam visto, nella sua voluminosa compilazione di novelle, il *Kathāsaritsāgara.* Ho dato a Devendra il primo posto perchè, quantunque la sua *ṭīkā* sia stata terminata nel 1123 d. C. pure egli stesso ci avverte di aver attinto ad opere assai più antiche, e ne abbiamo una conferma dal ritrovarsi alcune sue narrazioni in un commento di Haribhadra, scrittore giainico del IX° secolo; mentre a più remota età ci conduce un'altra fonte di Devendra, il commento cioè di Çāntyācārya, verosimilmente di poco posteriore alla redazione definitiva del canone dei jaina (454 d. C.).[1] Per Çivadāsa, che visse nell'XI° secolo, basta ch'io mi riferisca a quanto ne scrisse, nel VII vol. di questo nostro *Giornale*, il prof. V. Battei. Al secolo seguente appartiene Somadeva, il quale avendo accolto, benchè da altra fonte, i *25 racconti*, ripete anche quello di Mūladeva; ma per fortuna ci dà in fine della sua opera un'altra novella, del tutto differente, sul nostro eroe.

Comincio dunque da Devendra, giovandomi naturalmente del testo pubblicato dal prof. Jacobi nelle sue *Ausgew. Erzählungen in Māhārāṣṭrī* pag. 56-65, testo che in parte tradurrò per intiero, in parte — ponendolo fra parentesi quadre — compendierò.

Pag. 56, 1-12. Nella città di Ujjayinī capitò un principe per nome Mūladeva, dopo aver girato il mondo, perchè, dedito al vizio del giuoco, era stato cacciato via dal padre. Era egli abile in tutte le arti, conoscitore di molte scienze, di nobili sentimenti, grato, eroe

[1] Nel canone stesso si fa già menzione di Mūladeva e si dànno saggi della sua furberia; cfr. Leumann, *Die Legende von Citta und Sambhūta* (2° articolo) pag. 43.

nel soccorrere i deboli, virtuoso, affabile, destro, pieno di delicatezza, grazia e bellezza. Quivi egli, mutato aspetto per mezzo di pillole magiche, in forma di nano, faceva meravigliare i cittadini col narrare svariate novelle, con l'arte del canto ecc., e con diverse curiosità; tanto che divenne famoso. E c' era colà una elegantissima cortigiana, per nome Devadattā, superba per la sua istruzione, grazia e bellezza. Ed egli sentì dire che essa, altera, non si dava a nessun uomo volgare. Allora mosso da curiosità, collocatosi all' alba nelle vicinanze della casa di lei, cominciò, per farle impressione, un canto dolcissimo, emesso con molte rapide modulazioni, piacevole per il sopravvenire di svariati accordi. Lo udì Devadattā e pensò: oh voce non mai prima intesa! questi è un qualche essere divino, non un uomo!

[56, 12-57, 16. Quindi essa mandò un'ancella gobba per invitare Mūladeva a recarsi da lei. Egli si fece pregare non poco prima di seguirla; poi strada facendo, esperto com' era nelle arti magiche, la guarì della sua deformità. Devadattā ne resta stupita e la sua maraviglia si accresce sempre più quando si accorge dei pregi straordinarî del finto nano: è amabile e spiritoso nella conversazione, ha orecchio finissimo nella musica, suona la *vīṇā* da incantare ed è abilissimo nel fare il massaggio. Devadattā, non potendo credere che tanta eccellenza si fosse riunita in un nano deforme, lo supplica di mostrarsi a lei nel suo vero aspetto.]

57, 16-26. E siccome sempre più insisteva, Mūladeva, sorridendo un cotal poco, gettò via la pillola operatrice della metamorfosi. Riprese così la sua natura, apparendo risplendente come il sole, turbante tutta la gente con la sua bellezza come Amore, col corpo colmo di grazia e fresca gioventù. Essa, piena di grandissima gioia, di nuovo gli si gettò ai piedi, e disse: Oh grande favore che mi hai fatto! — Dopo che essa lo ebbe unto con le proprie mani, ambedue presero il bagno e pranzarono con grande magnificenza; fattogli indossare un abito regale, stettero in distinta conversazione. Ed essa disse: Oh eccelso, eccetto che da te, il mio cuore non fu guadagnato da alcun altro uomo; perciò è vero quel che si dice:

« Con chi non si scambiano sguardi? con chi non si fanno discorsi? ma pure è ben raro quell' uomo che produce gioia al cuore a chi s'intrattenga con lui ». [1]

[1] Male intesi questa strofa, che è la 31ª di quella raccolta, nella

[57, 27–58, 8. Mūladeva, povero e forestiero, esitava ad accettare l'amore della elegante etèra; ma alla fine si lasciò convincere e fra loro due nacque un'unione piena del più grande affetto].

58, 9–59, 10. Una volta Devadattā ballava dinanzi al re e Mūladeva suonava il cembalo. Il re se ne compiacque e le offrì un regalo; essa si riservò di sceglierlo più tardi. Mūladeva poi era oltremodo dedito al giuoco; e giuocava fin la camicia. Ed ella gli rivolse queste parole affettuose: Carissimo, come nella luna piena l'immagine della gazzella, così la passione del giuoco è una macchia offuscante il cumulo di tutte le tue virtù. E questo è il principio di molti peccati. Poichè infatti il giuocatore « disonora la famiglia, nega la verità, è causa di grave dolore e vergogna,[1] è immorale, manda in rovina il patrimonio; egli non conosce nè contentezza nè generosità, ladro dei figli, della moglie, del babbo e della mamma. Oh caro, non ti abbandonare al giuoco, per il quale non si conosce nè Dio nè maestro, nè si distingue il giusto dal falso: che è tormento del corpo e che conduce all'inferno ». Perciò abbandona del tutto questa passione! — Ma per il sommo diletto che gli procurava, Mūladeva non era buono a rinunziarvi.

E c'era un figliuolo di un gran negoziante, di nome Acala, ricco, con un esercito di amici; ed era innamoratissimo di Devadattā. Egli le regalava quel che chiedeva e le mandava abiti, gioielli, ecc. E portava odio a Mūladeva e ne cercava i lati deboli. Per sospetto di costui, Mūladeva non andava in casa di lei se non approfittando dell'occasione che Acala stesso non vi si trovava. E la mamma di Devadattā le disse: Figliuola, lascia Mūladeva! costui, bello ma povero, non serve a niente. Questo nobilissimo, generoso Acala manda continuamente una quantità di roba. Perciò attaccati a lui con tutta l'anima. Due spade non entrano in un fodero solo e nessuno si mette a levigare una pietra qualunque.[2] Quindi lascia andare quel giuocatore. — Essa rispose:

---

mia versione di *Venti strofe del Gāthākoça di Municandrasūri* (Firenze 1894, p. 12). Ne faccio qui ammenda.

[1] Ovvero: di dolore e vergogna al *guru*.

[2] Cioè non preziosa, dalla quale nessun guadagno può ricavarsi. Per la mamma, Acala è una gemma, Mūladeva una pietraccia.

Io non sono, o mamma, esclusivamente attaccata al denaro, anche le virtù mi attirano. La mamma replicò: E quali sono le virtù di questo giuocatore? Essa disse: mamma, egli è fatto di sole virtù; poichè egli è « costante, di nobili pensieri, oceano di gentilezza, esperto nelle arti, dolceloquente e grato, affezionato alle virtù, abile a giudicare ».

Perciò io non lo voglio lasciare. — Allora la mamma con molti simboli cercò di persuaderla; se chiedeva il belletto, glie lo dava asciutto; se desiderava una canna da zucchero, glie la dava spezzata; se voleva dei fiori, le dava soltanto i gambi; e se essa ne domandava la ragione, rispondeva: qual'è questa cosa, tal'è il tuo diletto: eppure tu non lo lasci! — Devadattā pensava: Essa è una sciocca! per questo mi mostra tali simboli.

Poi una volta disse alla mamma: Mamma, chiedi ad Acala dello zucchero. Ed essa glie lo disse. Egli ne mandò un carro pieno. Devadattā disse: Sono io forse un'elefantessa, chè mi manda tanto mai zucchero, coi rami e le foglie! La mamma disse: Figliuola, egli è generoso; per questo manda in tal modo: ed ha pensato che ne avresti dato anche ad altri. Il giorno dopo Devadattā disse all'ancella Mādhavī: Oh, di' a Mūladeva che io sono amante dello zucchero e che me ne mandi. Ed essa, andata, glie lo disse. Egli allora prese due canne da zucchero, le spezzò, le ridusse della misura di due dita, le profumò conspergendole di *caturjāta* e correggendole con la canfora e vi mescolò un po' di radici; presi dei gelsomini freschi e postili su quello zucchero, li mandò per mezzo di Mādhavī. Devadattā li fece vedere anche alla mamma, dicendole: Guarda, mamma, la differenza degli uomini! ho io ragione di essere affezionata a queste virtù? — La mamma pensò: Costei ha perso la testa, non fa che pensare a costui: dunque troverò un ripiego affinchè questo amante se ne vada in un altro paese. Allora tutto andrà bene.

[59, 19-61, 30. Accordatosi con la madre, Acala finge di assentarsi; e con una schiera di uomini armati sorprende Mūladeva, inerme, in casa di Devadattā: ma per riguardo alle esimie qualità del rivale non gli usa violenza e si contenta che egli abbandoni la città, non senza prima avergli detto: Se io un giorno per volere della sorte, cadessi in disgrazia, vogli trattarmi egualmente!

Mūladeva si mette in viaggio per Berṇātaḍa, accompagnandosi per tre giorni di cammino con un brammano così avaro

che non si degna mai offrirgli un briciolo delle provvigioni che porta seco. Così ei giunge affamato ad un villaggio dove riesce a raccapezzare un po' di legumi inaciditi; ma mentre sta per mangiarseli, gli si presenta un grande asceta che, terminato un digiuno di un mese, andava elemosinando un po' di cibo. Senza esitare, Mūladeva riverente gli offre i suoi legumi, pronunziando questa strofa:]

61, 31-62, 1. « Una grazia divina mi fu fatta
da te coll'accettarli, oh pio signor!...

In quel momento una divinità che volava per l'aria, devota ai santi, rallegrata dalla devozione di Mūladeva, esclamò: Figliuolo Mūladeva, tu hai compiuto una bella azione! perciò nell'altra metà di questa tua strofa chiedi quello che ti piace, perchè io ti concederò qualunque cosa. Mūladeva continuò:

e per moglie la bella Devadattā
ed elefanti mille e un regno ancor »!

La divinità disse: Figliuolo, va' pure tranquillo! certamente per la devozione che porti ai piedi del santo, fra non molto tu otterrai ciò. Mūladeva disse: Oh beata, così sia!

[62, 1-33. La promessa della divinità vien confermata a Mūladeva da un fausto sogno; uditane la spiegazione da un astrologo, ei si addormenta all'ombra di un *campaka* nei pressi di Berṇātaḍa.]

62, 34-63, 2. Ora il re di quella città morì senza lasciar figli. Allora le cinque insegne della dignità regia furono portate fuori. Dopo averle fatte girare per la città, furono portate in campagna e passarono dinanzi a Mūladeva; egli apparve giacente in piena ombra. Scorgendolo, l'elefante barrì, il cavallo nitrì, la coppa lo cosperse d'acqua, i due ventagli gli fecero vento, il fiore di loto si drizzò.

Allora la gente gridò: Viva, viva! L'elefante lo prese in groppa; condotto in città, fu consacrato re dai ministri e dai vassalli. [1]

---

[1] Sull' elezione a re per mezzo delle cinque prove *(divyāni)* puoi vedere una nota del prof. Tawney nei *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, novembre 1891.

[63, 3-64, 2. Mentre Mūladeva regna a Berṇātaḍa, Devadattā, disgustata della condotta di Acala, narra ogni cosa al re; e richiamandosi al dono da lui promessole, chiede che sia ad Acala proibito di frequentare la sua casa. Il re sdegnato lo vorrebbe punire di morte e solo per l'intercessione di Devadattā si limita a mandarlo in esilio. Acala se ne va in Persia a far traffico di mercanzie. Giunge intanto al re di Ujjayinī una lettera del re Mūladeva pregante che gli sia mandata la sua Devadattā; e dopo poco i due amanti son riuniti. Mūladeva si godeva la vita con lei, pure attendendo alle pratiche religiose ed empiendo i templi di statue del Jina. Infine (64, 3-65, 8) si narra come Acala, venuto a Berṇātaḍa con un carico di pietre preziose e aromi, tentasse farlo passare di contrabbando; ma scoperto, fosse perdonato da Mūladeva e rimandato libero ad Ujjayinī]. [1]

Il lettore noterà subito che, com'era da aspettarsi da un narratore jaina (che per di più commentava un'opera essenzialmente morale), i vizi e i lati deboli dell'avventuriero Mūladeva sono ricoperti da una buona mano di vernice religiosa; al giuocatore libertino, all'artista mago sono attribuite, pur lasciandogli i vizi, una quantità di virtù che i sacri testi raccomandano: devoto al Jina, ossequente ai suoi ministri, Mūladeva fa donazioni di villaggi ai reverendi jaina ed al Jina innalza statue nei templi. Ma il *siddho dhūrtaḥ*, il birbo perfetto, ci apparisce nelle altre due narrazioni alle quali ancora debbo accennare. In quella di Çivadāsa, [2] Mū-

---

[1] Tutto ciò nel 3° *adhyaya*. Nel 4° si narra un altro episodio del regno di Mūladeva, la scoperta cioè e la punizione del ladro Maṇḍika: e per questa novellina (Jacobi, op. cit., 65-66) rimando alla versione che ne pubblicai nel '92 (Roma, Tip. dell'Acc. dei Lincei), insieme a quella di Agaladatta. Si noti però che il modo con cui Mūladeva riesce a scoprire il ladro, è *tipico*, ritrovandosi anche nella XIII^a novella della *Vetāla°* ed in altre. Quanto al verso dell' *Yogaçāstra* (2,72) *sambandhyam api gṛhyeta cauryān Maṇḍikavan nṛpaiḥ*, mi sembra ch'esso debba riferirsi al ladro Maṇḍika (la sorella del quale fu sposata da Mūladeva) e non già, come suppone il Windisch, ad un Maṇḍika che avrebbe regnato nel Guzerat nel XII° secolo.

[2] *Vetālā°* XIV (Somadeva Cap. 89). Aspettando la versione della raccolta di Çivadāsa promessaci dal prof. V. Battei, accenno solo per sommi capi al contenuto di questa piacevole novelletta.

ladeva non è veramente l'attore principale. Egli, insieme al suo inseparabile Çaçin,[1] si presta ad aiutare il giovine Manasvin che languiva d'amore per la bella Chiarodiluna (Candraprabhā), figlia del re Suvicāra. Con le solite pillole magiche ei si trasforma in un vecchio brammano e trasforma l'innamorato in una vezzosa giovinetta. Venuti in presenza del re, così gli parla: Sire, me n'ero partito da casa mia per andare a prendere questa fanciulla e condurla a mio figlio, al quale è destinata in isposa. Ma ritornato con lei al mio paese, non vi trovo più nè mia moglie nè mio figlio; nè ora posso andare in giro a cercarli, accompagnato da questa giovinetta. Vogli tu dunque custodirla presso di te e vegliare su di lei finchè io, ritrovati i miei cari, torni a prenderla. — Come poteva il re negare un favore ad un sant'uomo? e qual compagna migliore dare alla giovinetta che la principessa sua figlia? E siccome, al togliersi di bocca la magica pillola, colei riprendeva la sua vera forma maschile, così s'intende facilmente che cosa ne avvenisse.

Tutto procede bene per un sei mesi, finchè un giorno il figlio del primo ministro s'innamora pazzamente della falsa donzella e minaccia di togliersi la vita se non gli vien data in moglie. Alle insistenti preghiere del ministro, inquieto sulla sorte del figlio, il re è costretto a cedere; ma la fanciulla chiede ed ottiene che prima che si celebrino le nozze, il suo nuovo sposo intraprenda un pellegrinaggio di sei mesi. Durante questo tempo essa rimane affidata alla prima moglie del suo sposo; e s'intende che anche qui ha luogo il giuoco della pillola e che la moglie si consola facilmente della lunga assenza del marito.

Tornato costui e complicandosi l'intrigo, Manasvin se la batte e ricorre alla furberia di Mūladeva; e questi, rifattosi vecchio e menando con sè Çaçin trasformato in giovinetto, si ripresenta al re: Sire, ecco che ho ritrovato il mio caro figliuolo: rendimi ora la fanciulla sua sposa, chè me li riconduca a casa tutti e due. — Al re, minacciato dalla maledizione del brammano per averne tradita la fiducia, non resta che una via per placarlo: di concedere al falso figliuolo la mano della principessa; e così Çaçin se la sposa.[2]

[1] Alcuni testi jaina nominano invece, come compagno delle allegre avventure di Mūladeva, il dissoluto Kaṇḍárīka. Cfr. il Leumann, loc. cit.

[2] Uno scioglimento molto più naturale e logico si avrebbe se

Ed eccoci finalmente alla novella narrata in Somadeva;[1] avverto che siamo alla corte di Vikramāditya e che un brammano ha finito di raccontare la novella del naso tagliato;[2] concludendo che le donne son tutte perfide e malvagie: il che porge occasione a Mūladeva di prenderne le difese raccontando un episodio della sua vita avventurosa.

— Allora quel birbo di Mūladeva che si trovava presso al re, disse: Sire, forse che qualche volta fra le malvagie non se ne troveranno delle buone? accanto alle velenose ortiche non spuntano forse le edere profumate? Stia a sentire la Maestà Vostra quel che mi è capitato. Una volta io me ne andavo con Çaçin a Pātaliputra; sapendo che era un « centro elegante, » avevo voglia di provare qualche tratto di spirito. Incontrata fuori delle porte, presso ad un laghetto, una donna, le domandai: Dove alloggian qui i forestieri? « Qui sulle rive alloggiano le anatre, nell'acqua i pesci, nei loti le api: io non vedo qui alcun alloggio per i forestieri. » Allora io, mortificato per esser stato canzonato da quella vecchia con quella frase a doppio senso, entrai in città insieme con Çaçin. Ed ecco un po' più lontano una bella ragazza che salita su di un mango ne coglieva i frutti, mentre alcune sue compagne l'aspettavano ai piedi dell'albero. Noi la preghiamo di regalarci un po' di quelle frutta. « Che li mangiate caldi o diacci, i frutti di mango? » Noi, meravigliati, le rispondiamo: Prima mangeremo di quei caldi, poi di quegli altri. Allora essa ci butta fra la polvere dei frutti: e noi,

Mūladeva presentasse al re come suo figliuolo Manasvin stesso, che è pure il vero innamorato della principessa; e certo è questa la forma originale della novella come è dimostrato dal Cap.° 7° di Somadeva, nel quale appunto, benchè con altri personaggi, così termina. Ma pensando al carattere della *Vetāla*°, s'intende facilmente l'intrusione di Çaçin; infatti senza di lui non si darebbe luogo ad una difficile questione da risolvere (se cioè la principessa debba appartenere al primo amante segreto od allo sposo legittimamente datole dal padre); e con questioni di simil genere debbono terminare tutte le novelle narrate dal *vetāla*.

[1] *Taranga* 124 vv. 131-238. Da più esperta penna che la mia non sia può aspettarsi una traduzione che riproduca la squisita eleganza dell'originale; della quale eleganza niuna traccia poteva restare nel mio magro compendio.

[2] La stessa narrata anche nella *Vetāla*° III, ed. Uhle, p. 15-18.

dopo averci soffiato sopra per ripulirli, li mangiamo. La ragazza e le sue compagne fanno una gran risata e lei ci dice: « Prima li avete mangiati caldi e ci avete soffiato sopra; pigliatevi ora nel mantello questi altri, son diacci e non importa che vi soffiate. » E ci butta degli altri frutti, che raccogliamo nel lembo della veste. Poi ce ne andiamo, confusi e scornati. Io dico: Caro Çaçin, bisogna che mi sposi questa ragazza, per vendicarmi; altrimenti, addio la mia birberia! — Così stabilito e trovata la casa del padre di lei, il ricco brammano Yajnasvāmin, il giorno dopo mi ci recai, travestito da studente, insieme a Çaçin. Il padre ci viene incontro a domandarci chi siamo: « Noi veniamo da Imbrogliopoli, e vorremmo perfezionarci negli studi del Veda. » Benissimo — risponde il vecchio — studierete per un quadrimestre qui in casa mia. « Sì, oh brammano, ma purchè alla fine del quarto mese tu ci conceda la cosa che ti chiederemo. » — Purchè mi chiediate una cosa ch'io possa darvi, non ve la negherò.

Ottenuta così la sua promessa, ce ne stemmo in casa sua. Venuto a termine il quarto mese, il mio compagno Çaçin gli chiede per me la mano della figliuola. « Questi due mi hanno giuocato un tiro, ed io son legato dalla mia parola: ma in fondo, che male c'è? costui mi pare un brav'uomo. » Così avendo pensato, il brammano mi dà in moglie la sua bella figliuola. E la notte, andato in camera con lei, le dico ridendo: Che ti ricordi di quei frutti caldi e diacci? A quelle parole mi riconosce e mi risponde con un sorriso: Vedi? così noi della capitale ci prendiamo giuoco dei provinciali. Ed io: Oh bella mia della capitale, aspetta un po' ed io provinciale ti renderò la pariglia! ti pianterò e me andrò via lontano. « Ed io ti faccio un'altra promessa — mi rispose — di rimenarti qui, dopo averti fatto prendere e legare dal figliuolo che poi mi nascerà da te. » Così detto, essa mi voltò le spalle e si addormentò. Io allora, messole in dito il mio anello, me ne ritornai ad Ujjayinī, aspettando di vedere di che cosa sarebbe stata capace colei.

Ora essa risvegliatasi e visto che io, mantenendo la parola, l'avevo abbandonata, accortasi dell'anello, vi lesse il mio nome che vi era inciso: « Mūladeva! di certo costui è quel birbo famoso; e tutti dicono che abita a Ujjayinī; laggiù dunque bisogna che io vada per mettere ad effetto il mio proponimento! » Ed infatti se ne viene ad Ujjayinī, da nessuno riconosciuta, con un ricco seguito; prende in affitto un magnifico palazzo, si fa chiamare Sumangalā

e presto passa per la più bella e distinta etèra della città. Un bel giorno il mio amico Çaçin, per mezzo di un cameriere, le offre un regalo; essa gli fa rispondere che non sa che farsi di doni o dei soliti amanti bestiali: essa amerà soltanto chi si conformerà agli ordini di lei. Çaçin accetta, e viene introdotto nel palazzo. Prima di giungere a Sumangalā, si debbono passare le quattro porte di quattro appartamenti; e dinanzi alla prima un custode lo invita a prendere il bagno. « Ma mi sono già bagnato » protesta l'impaziente Çaçin. « È ordine della padrona: o fare il bagno o tornare indietro. » E in lunghe e minuziose abluzioni passa la prima vigilia della notte.[1] Alla seconda porta, Çaçin deve far la *toilette*, e passa la seconda vigilia; alla terza vigilia, è dinanzi alla terza porta dove una lauta cena lo attende. Finalmente giunge alla sospirata quarta porta; e qui il custode gli grida: Vattene via, amante villano! siamo all'ultima vigilia: dov'è il tempo per un primo convegno con un'etèra? — Il povero Çaçin, messo fuori in così bella maniera, se ne andò com'era venuto. E nello stesso modo rimasero delusi parecchi altri innamorati di Sumangalā. Allora io, sentita questa storia, volli tentare; e avendo persuasi, a furia di quattrini, tutti i custodi a lasciarmi passare, entrai nell'appartamento di lei; la vidi, ma vestita com'era magnificamente da cortigiana, non la riconobbi; fui riconosciuto da lei e mi fece buona accoglienza. Rivedendola ogni giorno, tanto fortemente me ne innamorai, che non potevo più staccarmene; ed anche essa mi dimostrava grande affetto. Così passò del tempo, finchè mi accorsi che era incinta. Un giorno essa mi fece leggere una lettera (da lei stessa scritta!) del re di Pātaliputra, il quale le ingiungeva di ritornare in patria; ed arrossendo mi disse: « Oh caro, io parto: non ti adirare! io non son già libera di me.... » Io credendo vera la lettera e le parole, la lasciai partire senza seguirla. A Pātaliputra partorì un figliuolo che a dodici anni era già esperto di molte arti. Un giorno questo figliuolo, giuocando col bambino di un pescatore, lo percosse: onde questi sdegnato gli gridò: Tu mi picchi, tu? che nessuno sa chi sia il tuo babbo! — Pieno di vergogna per queste parole, se ne corre costui dalla mamma che gli racconta tutta la storia del mio abbandono e della nascita di lui. Il coraggioso e bravo ragazzo si offre a com-

---

[1] Non importa ch'io rammenti che gli Indiani, al pari de' Latini, dividevano le 12 ore della notte in 4 vigilie di 3 ore l'una.

piere la promessa della madre, e recatosi ad Ujjayinī, dopo aver fatto maravigliare me ed i miei compagni per la sua bravura al giuoco dei dadi e per altre sue astuzie, mi sfida a sciogliere enimmi, col patto che, perdendo, diverrei suo schiavo. Quel furbo di ragazzo spiega subito il mio indovinello: a me non riesce di sciogliere il suo; onde, fattomi legare come suo schiavo, mi porta via con sè a Pātaliputra, dalla sua mamma. Alla vista di lei, tutto mi si spiega; la promessa era compita, ed io me ne stetti per un bel pezzo con la cara moglie ed il diletto mio figliuolo, più birbo del babbo. Vi sono dunque, oh sire, delle buone mogli e affezionate al marito; nè son tutte, nè dappertutto, malvagie. »[1]

Queste le notizie sul *tipo* di Mūladeva raccolte dai testi che mi erano accessibili; ad altri ricercatori ed illustratori più abili e competenti, il completare i miei brevi cenni, a vantaggio della scienza novellistica.

---

[1] Accanto a quella di Mūladeva, spicca in quest'ultima graziosissima novella la energica e pur gentile figura di Sumangalā, moglie e madre affettuosa e devota; e a chi non rammenta quella cara Giletta di Narbona che abbandonata anch'essa dal marito, Beltramo di Rossiglione, fingendosi donna dai facili amori e presentandogli poi due figliuoletti natile da lui, ne riacquista l'affetto e con lui vive amata ed onorata? Con un elogio della più pura virtù, quella di moglie e di madre, hanno voluto terminare le loro raccolte (dove di novelle men che oneste non v'è difetto) tanto il narratore indiano quanto il fiorentino: Sumangalā, dopo più d'una *bandhakī* e d'una *veçyā*: Griselda, soave angelo di fedeltà, dopo tante Isabelle e Peronelle.

P. E. Pavolini.

ANALISI

di un manoscritto fiorentino del Kathārṇava

Due soli manoscritti del *Kathārṇava* di Çivadāsa esistono in Europa: l' oxfordiano (O) ed il fiorentino (F). Il primo fu descritto ed analizzato dall' Aufrecht nel suo magistrale Catalogo dei manoscritti della Bodleiana (Oxonii 1864, n° 328, p. 153[a]); del secondo, che appartiene alla bella collezione dalla nostra Biblioteca Nazionale (Br. n° 372), mi propongo di dar qui più ampia notizia.

Disgraziatamente tanto O quanto F sono incompleti: O manca del prologo ed F è acefalo ed apodo; e poi le 35 novellette di O e le 25 di F non corrispondono alla grande estensione che sappiamo aveva la raccolta di Çivadāsa, della quale la *Vetālapancaviṃçati* non era che una porzione. Scarsa è stata dunque la fortuna del *Kathārṇava* e non è difficile supporne il motivo; la magnifica ed elegante opera di Somadeva oscurò la fama delle raccolte congeneri, alle quali si sostituì; e non aveva essa accolto, dalla *Bṛhatkathā* paesana, tutto il tesoro delle novelle popolari, ingentilendolo con la magia dello stile? le pedestri raccolte di Kṣemendra e di Çivadāsa non ne potevano sostenere il confronto e caddero a poco a poco in un meritato oblio. Solo la *Vetāla°*, la porzione più caratteristica e popolare del *Kathārṇava*, fu copiata e ricopiata: o sola e per intero, o in parte, o aggiungendovisi qualche altra novella scelta secondo il gusto del tempo o l' opportunità e lo scopo (morale, didattico, ricreativo) della raccolta, senza più badare a quelle che originariamente seguivano o precedevano la *Vetāla°* stessa. Così nel nostro F ad alcune novelle della *Vetāla°* vediamo seguire alcune porzioni di quei libri del *Mahābhārata* il cui contenuto è quasi esclusivamente didattico, morale, liturgico e giuridico, cioè del XII e XIII libro.

Il ms. O è del 1824 e le novelle che lo compongono sembrarono all'Aufrecht « rebus et sermone perpensis, vix duobus saeculis antiquiores »; della *Vetāla°* non v'è traccia alcuna. All'originale di Çivadāsa si avvicina un poco più il nostro ms. il quale, a giudicare dalla scrittura, risale alla fine del 1600; e ci si presenta come un'antologia narrativa divisa in tre parti:

I. Racconti sciolti (o almeno che ci appariscono tali, essendo perduta la novella-cornice).
II. Racconti tolti dalla *Vetāla°*.
III. Racconti tolti dal *Mahābhārata*.

Comincierò coll'analizzare e dare qualche saggio della I^a^ parte, mentre per la II^a^ e per la III^a^ basteranno brevi raffronti con le note opere donde esse sono copiate o compendiate.

I. — Fol. 1^a^. Due novelle incomplete. La seconda (fol. 2^a^ l. 8 *Sapratibha-kathā*: *buddhiḥ sphūrtimatī yasya bhaved ūhasamanvitā | utpanneṣu ca kāryeṣu sa Sapratibha ucyate*), mancante del fol. 8, narra le avventure di Viçākha, l'autore del dramma *Mudrārākṣasa*. Termina con questa strofa (in metro *çārdūlavikrīḍita*):

sainyenā 'pi vinā, dhanena ca vinā, snigdhair vinā bandhavaiḥ,
buddhyā kevalam eva yena nṛpater jitvā gṛhītam padam,
rājnī pūrṇamanorathā ca vi(hitā), pitroḥ kathā dyotitā,
sa khyāto jagatītale pratibhayā mantrī Viçākho 'bhavat.

tasyai 'va kṛtir adhunā 'pi nītisarvasva-Mudrārākṣasaṃ nāma nāṭakam praca(raty e) ve' ti kiṃvadantī.

Fol. 9^a^ l. 10. LOKAVIDYA-KATHĀ (La menzione di Viçākha sembra aver dato occasione ad esporre parte dell'antefatto del suo dramma). Narra la prigionia e la liberazione di Sakaṭāra, ministro del re Nanda, e la vendetta da lui compiuta giovandosi del collerico Cāṇakya. Una narrazione di questi stessi fatti, più estesa e differente in alcuni particolari, può leggersi nel *Kathāsaritsāgara* 4-5. Noterò anche il racconto di Lakṣmīvallabha nella *ṭīkā* dell' *Uttarādhyayana* (pag. 147 dell' edizione calcuttiana).

Fol. 11^b^ l. 4. HĀSAVIDYA-KATHĀ. È narrata anche in O, dove è la XXV^a^, ma brevissimamente e senza alcun sapore: vedi la versione del Weber, *Ind. Streifen*, I, 251. La nostra recensione, assai più estesa e gustosa, si accosta evidentemente a quella della

Puruṣaparīkṣā di Vidyāpati e del *Kathāprakāça* di Jagannātha, come si può dedurre dal breve sunto che delle narrazioni di quest' ultima raccolta ha dato poco fa l' Eggeling (*Festgabe* ad Alb. Weber, Lipsia 1896, p. 120). Dal nostro ms. traduco per intiero questa novella:

Nella città di Kāçī c' era un re per nome Supratāpa. Costì una volta i poliziotti sorpresero quattro ladri che, fatta una breccia nel muro, rubavano i quattrini di un ricco. Legatili, e menatili dinanzi al re, questi comandò che fossero condotti fuori della città e impalati. Infatti: « I savi penalisti considerano ufficio del re la protezione dei buoni e la punizione dei malvagi ». Quando i carnefici ne ebbero impalati tre, il quarto pensò: « Anche quando la morte è vicina, bisogna cercare un mezzo di scampo: se il mezzo riesce, siamo salvi, se fallisce, più che morire non si può! Chi sta attento a trovare un riparo, torna indietro dalla porta dell' inferno, anche se i malanni o il re gli dieno addosso! » — Così avendo pensato, il ladro disse: Oh carnefici, voi avete ammazzato questi tre secondo l' ordine di S. M.: ma prima di ammazzar me, avvisatelo: chè io conosco una grande scienza: e morto io, essa sparirà: mentre se il re mi farà ammazzare dopo averla imparata, almeno essa non sparirà dal mondo. — I carnefici risposero: Oh brigante, ora che sei stato menato al supplizio dei vili e malvagi, vorresti vivere ancora? che scienza conosci? e come S. M. dovrebbe impararla da te vilissimo? — Rispose il ladro: Che dite, o carnefici? volete opporvi al bene del re? se egli vorrà conoscere questa scienza, la imparerà; si tratta di una scienza numero uno, e di certo S. M. farà un regalo anche a voialtri che gli porterete la notizia. — Allora costoro, mossi dalle parole del ladro e per riguardo al bene che ne poteva venire al re, gli riferirono la cosa; e il re, messo in curiosità, fatto chiamare a sè il ladro, lo interrogò.

Il re — Quale scienza conosci, o brigante?

Il ladro — Maestà, conosco l' arte di coltivare l' oro.

Il re — E in che modo si procede?

Il ladro — Si fanno dei semi d' oro piccoli come grani di senapa e si seminano nel terreno: dopo un mese ne nascono delle piante simili alla senapa, e fanno i fiori; e questi fiori diventano d' oro. Con un seme solo se ne raccoglie un sacco pieno: V. M. ne faccia la prova.

Il re — Davvero?

Il ladro — Chi avrebbe il coraggio di mentire dinanzi a V. M.? se alle mie parole non corrispondono i fatti, alla fine del mese sia finita anche per me: chè la V. M. sarà sempre padrona di farmi ammazzare o di farmi la grazia.

Il re — Va bene! semina dunque quest' oro!

Allora il ladro, fuso dell' oro e fattone dei semi piccoli come grani di senapa, ripulì un tratto di terreno molto basso sulla riva di un laghetto, nel giardino del gineceo. Così approntato il campo e la sementa, disse al re: Maestà, venga qualcuno a seminare.

Il re — E perchè non semini tu stesso?

Il ladro — Se io stesso potessi seminare, certo con una tale scienza me la sarei sempre passata bene. Ma pur troppo non è ufficio di un ladro il seminare l' oro: lo può seminare soltanto colui il quale non abbia mai rubato cosa alcuna; perchè dunque non lo semina V. M.?

Il re — Io ho rubato i denari di Vostra Signoria per pagare i poliziotti.

Il ladro — Allora seminino i ministri.

I ministri — Noi siamo al servizio del re, come potremmo fare a meno di rubare?

Il ladro — Allora semini il magistrato che presiede alla giustizia.

Il magistrato — Anch' io da bambino ho rubato i confetti alla mamma.

Il ladro — Dunque anche tutti voialtri siete ladri; e perchè io solo debbo esser condannato a morte?

A quelle parole, tutti i cortigiani risero; ed anche il re, rabbonito da quell' uscita comica, sorridendo disse: Oh brigante, tu non sarai ammazzato! Miei cari ministri, costui è un birbante, ma ingegnoso e bravo a far ridere. Rimanga dunque costui presso di me; talvolta mi terrà allegro e mi darà un po' di svago. —

Ed ecco come un ladro, per quanto vilissimo, perchè sapeva far ridere, scampò da morte e divenne il favorito del re. —

Fol. 12^b l. 8. ARTHA-KATHĀ, divisa in 5 novelle, sull' impiego del denaro.

1. MAHECCHA-KATHĀ (*nyāyeno 'pārjitaṃ vittaṃ dāne bhoge ca yojayan | yaḥ puṇya-yāçaso pātraṃ Mahecchaḥ sa prakīrtitaḥ*). Mahārājadeva, fedele ministro del re Gauḍa in Pāṇḍupat-

tana, messe insieme onestamente grandi ricchezze, in parte le impiega a godere dei beni della vita, in parte in opere di carità e di religione; sopraggiunta la vecchiezza, rinunziando a tutti i beni mondani, va a morire (digiunando, *anaçana-vidhinā*) nel luogo consacrato della confluenza della Gangā con la Sarayū, e pe' suoi meriti religiosi è accolto ed onorato nel mondo degli dei. Ecco alcuni dei saggi pensieri da lui espressi:

nā 'ptāḥ parijanā yasya, yaç cā 'pteṣu na viçvaset,
kāryabhārasya voḍhā 'sau na kāryaphala-bhajanam. ||
sahāyāḥ kuçalā yasya bahavo vaçavartinaḥ
karopānta-gatā tasya dhanopārjana-yogyatā. ||
na dhanaṃ « dhanam » ity āhur; dhanam arjana-yogyatā:
hīyate hi dhanam puṃsāṃ, yogyatā na tu hīyate. ||
prastha-mātraṃ nṛpo bhunkte, prasthaṃ cai 've' tare janāḥ;
kim asya dhanasampattyā, kim eṣāṃ ca dhanair vinā? ||
(çārdūlavikrīḍita)
yāsyanty eva dhanāni mayy uparate, yāsyanti sarvāḥ kalāḥ,
yāsyanti prabhuçaktayaḥ, kṣayam imā yāsyanti dehaçriyaḥ;
evaṃ yāsyati vaibhave 'pi sakale tyaktvā 'cireṇā 'pi nas,
tat tṛṣṇa-vijayotsavāya sakalaṃ kiṃ na tyajāmo vayam? ||

2. MŪḌHA-KATHĀ (fol. 13ᵇ lin. 7: *lapsyamāna-dhanāveçāt kṛta-labdhadhana-vyayaḥ, trivargavimarṣāvijnaḥ sa Mūḍha iti kathyate*). Pracuravasu, figlio di Bhūrivasu mercante di Ayodhyā, ereditate le sostanze paterne, mette in disparte una certa somma per trafficarvi più tardi e dissipa tutto il rimanente nei piaceri mondani. Riprende allora parte di quei denari messi in serbo, e li finisce; e così di seguito, finchè, incapace a qualunque lavoro e abbandonato dai falsi amici, si riduce alla miseria (*avasādam āsasāda*). Poichè

āsādayanti, khādanti yāvat svāmi-dhanaṃ narāḥ,
tāvad eva stuvanty enaṃ; kṣīṇavittaṃ tyajanti ca. ||
vittaṃ vinā, buddhi-viveka-hīnaḥ
pūrvānugatyā bahula-vyayaç ca,
lakṣeçvaro nirdhanatām upetaḥ
kam apy upāyaṃ kṣamate na kartum. || (Metro *ākhyānakī*).

3. BAHVĀÇA-KATHĀ (fol. 14ᵇ l. 3). Kṛtikuçala, fioraio di Vijayanagara, non contento dei guadagni che ritraeva dal suo

mestiere, si mette a servire il re; e cattivandosene la fiducia, si fa afffdare diversi incarichi. Per avidità di guadagno, si occupa delle belle arti, dell'agricoltura, del commercio, della pastorizia; ma non fidandosi di altri e volendo tutto il guadagno per sè, finisce col trascurare or l'una or l'altra di quelle incombenze. Il re sdegnato tutte glie le toglie e gli confisca tutti gli averi. Poichè

ājanma sevito rājā kṣaṇamātram pramādyataḥ
yadi jīvaṃ na gṛhṇāti, dhanaṃ gṛhṇāti çatruvan. ‖

Pur, facendosi coraggio, ei si rimette a vender fiori per sostentare la famiglia. Una notte, passando presso un loteto, scorge sette forzieri galleggianti sull'acqua (*bhāṇḍa-saptacayaṃ saṃcarad*). Stupefatto, invoca le divinità (*nidhi-devatā*) che per entro li fanno muovere, e le supplica di mostrarsi. Appaiono esse, e concedono al felice fioraio di prendere una manata d'oro da ciascuno dei sette forzieri, che via via gli si aprono. Prese le sette manate, per avidità di prenderne un'ottava, ricaccia le braccia in un forziere, che improvvisamente si richiude, troncando le braccia all'avido che poco dopo muore. Adunque

dhāvataḥ kakubhaḥ sarvāḥ, parārdhadhana-kāṅkṣiṇaḥ,
āprāṇaṁ akṛtārthasya bahvāçasya kutaḥ çubham?

4. SĀVADHĀNA-KATHĀ (fol. 15^b lin. 2 *çauryeno 'pārjitaṃ vittam buddhyā pāly, avadhānataḥ । Sāvadhānaḥ sa tu proktaḥ, kvacil Lakṣmyā na hīyate*). Vīraparākrama, re di Jayati, saputo dalla sua divinità protettrice (*rājya-lakṣmī*) che essa è in procinto di abbandonarlo, pensa a quale possa esser la cagione di ciò; e riflettendo che egli aveva parecchi figliuoli e che in avvenire sarebbe nata fra loro discordia per le inevitabili gelosie (giacchè « bhūmilobhād, yaçolobhād, dhanalobhāc ca rāgiṇaḥ | rājnaḥ putrā bhavanty eva paraspara-virodhinaḥ » ‖), chiede una grazia a quella dea.

Lakṣmī — Purchè tu non ti opponga a che io parta, scegliti pure una grazia, chè io te la concederò.

Il re — Oh dea, che mai i miei figliuoli abbiano a venire a contesa fra loro!

Lakṣmī — Ed allora come potrei io abbandonare la tua reggia? Poichè quella nobile dea rifugge dalle discordie e dalle liti; così essa, concessa tal grazia, rimase presso il virtuoso principe ed i suoi eredi.

5. KṚPAṆA-KATHĀ (fol. 16^a l. 7. Questa novella, insieme a quella del ladro *Hāsavidya*, è l'unica che si ritrovi nel ms. O, ma non senza alcune differenze). Viveva in Mathurā l'avarissimo Gūḍhadhana il quale, sopraggiunta una grave carestia, lasciò morir di fame tutti i suoi piuttosto che spender per loro un quattrino. Non volendo poi adoprare per il suo mantenimento quelle sostanze che avea negate alla moglie ed ai figli moribondi, e temendo che — morto lui — qualcuno si impadronisse del suo tesoro, deliberò di legarselo al collo e di annegarsi con quello. Giunto alla riva del Gange e pregato un barcaiuolo di affogarlo, chè gli avrebbe regalato in compenso una moneta d'oro, non sa poi decidersi a tal sacrifizio; cosicchè il barcaiuolo lo affoga per amor di Dio (*puṇyārtham*) e poi si piglia per sè il tesoro. Donde la strofa (in metro *mālinī*):

janayati hṛdi khedaṃ, mangalaṃ na prasūte,
pariharati yaçāṃsi, mlānim āviṣkaroti |
upakṛti-rahitānāṃ, sarvabhoga-cyutānāṃ
kṛpaṇakara-gatānāṃ sampadāṃ durvipākaḥ. ||

II. — Fol. 17^a l. 6. Il prologo della *Vetāla°*, seguito da 8 novelle di questa raccolta. Il nostro ms. ci offre sostanzialmente la recensione di Çivadāsa, con vari tagli però, specialmente nella parte poetica; così nel prologo mancano le strofe 13–30 ediz. Uhle.

Fol. 18^a l. 7. La 1^a novella .... iti Kathārṇave Padmākṣyāḥ kathā.

Fol. 21^a l. 4. La 2^a novella .... iti Kathārṇave Mandāravaty-ākhyānaṃ nāma.

Fol. 22^a l. 1. La 4^a novella.

Fol. 26^b l. 9. La 5^a novella, che però non va oltre la strofa 2 dell'ediz. Uhle.

Fol. 27^a l. 5. La 13^a novella: asti Candrahaṃsa-nāma nagaram. tatra rājā Raṇadhīro nāma .....

Fol. 28^a l. 6. La 14^a novella.

Fol. 31^b l. 3. La 18^a novella: asti Campāvatī nāma nagarī. tatra rājā Sundaro nāma .... ataç caurasyai 'vā 'dhikāraḥ. evam çrutvā gato vetālaḥ. iti çrī-Kathārṇave (fol. 33^b l. 3). — E qui si passa senz'altro alla III^a parte.

III. — 1. Fol. 33^b l. 4 (*atha Bhārate*). La ben nota leggenda del re Çibi, della colomba e dello sparviero. Per quanto ho potuto

vedere, essa è narrata tre volte nel *Mahābhārata*: III 130, 21-131, 33; XIII 32: III 197, 1-28. Assai concisa è la prima redazione, alla quale si accosta la seconda, aggiungendo solo la descrizione del dolore delle mogli di Çibi e dei prodigi che si mostrano in cielo e sulla terra durante il sacrifizio che fa il re delle proprie carni; più interessante la terza, perchè quasi intieramente in prosa (indizio questo di maggiore antichità) e con particolari che mancano alle altre due (p. es. il colombo dichiara al re di essere stato un asceta in un' esistenza anteriore; a Çibi, in premio della sua generosità, vien promesso da Agni un figliolo che si chiamerà Kapotaroman. Secondo una quarta versione offertaci da Somadeva, *taranga* 7, il dio che si trasforma in colombo è Dharma, non Agni). La redazione del *Kathārṇava* dovrebbe, essendo Romaça (= Lomaça) il narratore, combinare con la prima delle tre: ed infatti non ne diverge sostanzialmente, quantunque sia più diffusa. Termina al fol. 36^b l. 9: iti çrī-Kathārṇave kapotīyaṃ nāma.

2. Fol. 37^a l. 1. Il grande encomio delle virtù e miracoli del Gange, compendiato dal *Mbh.* XIII 26, 1-104 e ridotto a 57 versi, più una *phalastuti*. Le varianti son poche e di poco conto; basterà dare il riscontro di alcuni versi: 8 = *Mbh.* 17: 12 = 24: 39 = 56: 56-57 = 103-104. Chiusa, f. 39^a l. 6: iti çrī° Gangāmāhātmyaṃ nāma.

3. Una pia narrazione, tolta dal *Mbh.* XIV 90, 1-120 (raccontata anche nei libri III 259-61 e XII 352-65). Vaiçampāyana racconta a Janamejaya l' episodio dell' icneumone che comparve a disturbare l' *açvamedha* dell' avo di lui Yudhiṣṭhira, cui narrò la storia di Unchavṛtti. Era costui un brammano poverissimo, che con la famiglia si nutriva una sola volta al giorno, di poche spighe selvatiche. Durante una carestia, Dharma in forma di un mendicante affamato, lo visita; e prima il brammano, poi la moglie, poi il figlio e la nuora gli cedono la loro misera razione di cibo. Il dio allora si rivela e li ricompensa menandoli in paradiso. — Anche qui il nostro narratore accorcia: 76 versi di contro ai 120 del *Mbh.* (v. 9 = v. 24: 74 = 118). Chiusa al fol. 42^a l. 3: iti Ka° saktuprasthīyaṃ nāma.

4. Fol. 42^a l. 4. La nota favola del colombo generoso che si getta nel fuoco per offrirsi in cibo ad un cacciatore affamato ed assiderato: e corrisponde, meno le solite accorciature, al *Mbh.* XII 143-149, 19 (= C. 5462-5592: cfr. anche *Pancatantra* III 7); fol. 48^a l. 1: iti çrī° kapotākhyānaṃ nāma.

5. Fol. 48ᵃ l. 1. Storia di Nṛga, che dovè lungamente scontare l'errore di aver donato ad un brammano una vacca della quale si credeva proprietario. Dopo un' introduzione di due versi, la narrazione procede col *Mbh.* XIII 70, 1-33; fol. 49 manca; fol. 50ᵃ l. 1: iti Ka° Nṛgākhyānaṃ nāma.

6. Fol. 50ᵃ l. 1 = *Mbh.* XIII 50-51 (accolta anche nell' *Itihāsa-samuccaya*, p. 187-195 della versione del Galanos). Il penitente Cyavana sta immerso per dodici anni nella confluenza della Gaṅgā con la Yamunā. Trascinato a terra dalla rete di alcuni pescatori, invita il re Nahuṣa a riscattarlo. Nahuṣa offre mille, centomila, dieci milioni di monete, metà del suo regno, tutto il regno; ma il santo Cyavana non è contento. Finalmente, consigliato da un altro asceta, il re offre una vacca, che è ritenuta giusto compenso, non essendovi nel mondo più prezioso possedimento (gobhis tulyaṃ na paçyāmi dhanaṃ kiṅcid ihā 'cyuta! *Mbh.* 51, 26). Dopo ciò Cyavana fa una predica in elogio della vacca e fa salire al cielo i pescatori insieme ai pesci da loro presi! Chiusa al f. 52ᵇ l. 9: iti Ka° Cyavana-Nahuṣa-saṃvādo nāma.

7. Fol. 53ᵃ l. 1 — fol. 54ᵇ l. 9, l' ultimo del ms. Racconto incompleto, contenente il principio di un dialogo fra Yama e l'orfana Suvratā, in cui il dio consola la fanciulla mostrandole che la sventura da cui è colpita è il frutto di altre sventure da lei cagionate in un' esistenza anteriore.

P. E. Pavolini.



IL SOLE, LA LUNA, LE STELLE

IMMAGINI SIMBOLICHE DI BELLEZZA NELLE LINGUE ORIENTALI

Note di filologia ario-semitica

PARALLELI INDO-IRANICI [1]

(p. 198) Zendo *auruna*, sanscr. *aruṇa*, rosso, fulvo[2]; zendo *aurusha*, sanscr. *arusha* prima valse: *luccicare*, *splendere*, poi in s.: *rosso, corruscante*, coordinato a indicare ora il sole, ora il rosso dell'aurora, or la fiamma, or il rosso del fuoco; in z. però vale solo: *bianco, brillante, biondo*, sinonimo di *çpaētita*, bianco (Iusti, *Handbuch der Zendsprache*, Leipzig, 1864; Spiegel, *Comment. d. Av.* II, 434), e *aurusha* perciò indica solo il brillare degli astri, o la bianchezza de' cavalli e armenti, come in *acpehē hehrpa aurushahe* cioè con corpo di cavallo candido (*yasht*, 8); tale significato si conserva nei dialetti moderni, onde il digorigo *orç* è '*bianco*', ma si dice solo della pelle; del resto cfr. *aurushabāzu*, cioè λευκώλενος.

(p. 201) Z. *ar*, e s. *ar*, *andare*, in ambe le lingue; in s.: *muovere* (tema ideografico della luce e della vita, sinonimo di moto; la luce è la moventesi per eccellenza, o meglio anzi: la volante) [3] metafore zende: *arej*, *esser degno*, *meritevole*, *aver valore*, *dignità*, *esser valevole* ecc.: *yācā vohu cashmām arejaṭ manaṅhā* 'quello ch' è gradevole agli occhi di Vohumananh' (*yaçna*, 49, 10). Tale significato resta prevalente nei derivati dell' iranico; parsi: *arzmaūt*, neo-persiano: *arjmaud* 'degno, autorevole, prezioso'; neo-pers.: *arzīdan*

---

[1] Italo Pizzi, *Giorn. della Soc. Asiat. Ital.*, a. 1893, vol. VII.

[2] Quale nome significa sole.

[3] Secondo R. Basset, *Index des racines berbères* (in *Giorn. della Soc. Asiat. Ital.*, vol. VI, a. 1892, pag. 68): *Ar'i* latte, *err'* bruciare, *arous* poledro.

'esser degno, prezioso, valere', np.: *arz* 'valore, pregio'; cfr. z. *arejaṅh*, prezzo; il sanscr. *arh* vale meritare, e meglio il senso di dovere, esser abile, essere in grado di far qualcosa, e averne come l'obbligo morale; *arha*, meritevole, degno, *arhanā*, atto d'onore, *arhaṇīya*, onorevole, *arhaut*, degno, autorevole, nome e uomo degno; z. *aretha*, s. *artha*, vale possesso, ricchezza, beni, intento, desiderio, disegno, scopo, vantaggio, intendimento; invece lo z. *aretha* significa solo: vantaggio, poi considerata legge religiosa come il vantaggio supremo (cfr. gr. ἀρετή gr. virtù, ed ἄριστος, ottimo) vale pure legge (quindi anche legge morale; la virtù è una disposizione dell'animo ad essa, e chi benissimo vi si conforma è ottimo), senso reso pure dal pelevico *dīnā*, neo-iranico *nyaya*, onde *arethamaūt* vale: legale, legittimo. *Armaiti* z. significa: sapienza, concetto alto ed elevato, s. *aramati*, pietà, devozione; lo z. vale pure: la Dea saggia e benefica che custodisce la terra, e la terra stessa, in s. la Dea della pietà religiosa.

(p. 227) Z. *mit*, *mih*, s. *mith*, *meth* vale congiungere, avvicinare, collegare, donde forse *mithra* z. e antp. s. *mitra* il nome del dio della luce, Μίθρας il sole,[1] come anche il s. *mitra*, nome comune

---

[1] La luce solare principio di vita e bellezza, spiccante prima nella varietà de' suoi colori, che ricompone al primo suo colore elementare, il bianco, e poi nella varietà delle cose ricomposta ad unità, di cui si fregia il mondo illuminato da essa luce; onde il tema iranico del sole è l'ideogramma sublime della sua virtù e azione sul mondo. Ecco perchè in sanscrito il sole (*Sûrya*) viene pure appellato *Viṣṇu* (voce formata dalla radice *viç* significante: penetrare); cioè il Penetrante con la forza e l'azione de' suoi raggi sulla terra, come produttore delle forme sensibili e visibili prende il nome di *Savitṛi*, *Ćax'us* l'occhio è figlio di *Sûrya*. Che il fatto espresso dalla voce *savana* sia poi una produzione mercè la generazione, è ciò che provano tutte le voci sanscrite derivate dalla radice *sû*, tra cui *sunu* e *suta* (figlio). Ora la generazione produce forme; la stessa materia serve infinitamente a una serie d'esseri viventi i più svariati. Quello che con la sua luce svela tutte le cose visibili, è pur quello che le mantiene con la sua luce, se n'è il procreatore, n'è pure il nutritore; donde l'altro suo appellativo di *Pûs'an* dalla rad. *pûs'* (nutrire); ma trasfondendo esso con l'azione della sua luce una potenza in tutti gli esseri penetrandoli, si nomina pure *Vivaswat* (da *vas*, soggiornare, dimorare, e il prefisso intensivo *vi*). Soprattutto come produttore di forme *Sûrya*

vale: convenzione, accordo, patto, s. *mitra* amico (una radice *mid* col suffisso *tra* vale amare; vedi Scerbo, *Radici sanscrite* s. v. *mid*), np.: *mihr*, sole e anche amore specialmente sensuale. [1]

(p. 230) Z. *raocaṅh* e s. *rocis* valgono: luce, splendore, ma lo z. *raocaṅh* al plur. significa: le stelle del cielo, *raocāo*, quelle che si veggono dalla terra; mentre poi con *anaghra* (infinito) il plurale *raocāo* significa il quarto paradiso, luogo d'eterna luce; l'antp. *raucah* invece vale: giorno, cfr. pelev. *rōj*, np. *roz*, giorno; np. *rūy*, viso, volto (concepiti nell'idea prima dello splendore).

(p. 231) Lo z. *rāi* vale splendore, poi ricchezze, avere, sostanze, vedico: *rayi-dhana*, ricchezze (Spiegel, *Parsi Gramm.* p. 180; Bergaigne et Henry, *Manuel védique* s. v.); cfr. *divitiae* dal tema s. *div*, splendere, e *ricchezze* dal tema s. *rać*, splendere, apparire (per la forma tedesca *reich*, da cui la voce italiana deriva); così gli aggettivi zendi derivati *raēvaūt* e *raēva*, s. *revaut*, valgono: splendido e ricco insieme; lo z. usa la voce nel senso riferibile pure a stella (*çtārem, raēvaūtem* (*yaçna* 17, 24); il pelev. *rāyōmaud*, ed il parsi *raēmaūt* in senso morale significano: puro. *Rāma* z. (cfr. l'egizio *Rā*, dio del sole e il sole stesso): riposo, tranquillità, buono stato, come aggettivo: piacevole, gradevole, dilettoso, caro, leggiadro; np. *rām*, lieto, allegro, affabile, famigliare; il femminile sanscr. *rāmā*, corrispondente allo z. *rāma* (per *rāmā*) significa: la donna amata, l'amanza, la donna in generale; la radice z. e s. *ram*, riposarsi, dilettarsi, ricollegata allo z. *rāi*, splendore, e al s. *rać* e *rag*, splen-

---

porta questo nome; secondo il mito poi Vivaswat sposa la figlia di *Twas'ṭṛi*, *Savarna*, che significa: Quella-che-porta-seco-il-colore; ecco pertanto il mito vedico solare simbolico della colorazione mercè la luce, colorazione indispensabile per distinguere le forme sensibili e per renderle belle. L'unione stretta della forma e del colore con la vita e l'intelligenza, spiega bastevolmente, secondo noi, la ragione, per cui Vivaswat, residente negli esseri mercè il suo *asuryaṃ*, sposa *Savarna* e diviene poi mediante quella padre di *Manu*, simbolo e padre dell'umanità pensante (*man*, pensare). Cfr. Émile Burnouf, *Essai sur le Vêda, ou études sur les religions, la littérature et la constitution social de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu' aux temps brahmaniques*, Paris, Dezobry Td Tandon et C.ie, 1863, ch. XIV, *Les symboles II Sûrya, symbolique du soleil*, p. 386–90.

[1] « Quel sol che pria d'amor mi scaldò il petto », cioè Beatrice. (*Parad.*, III, 1). Qui però amore dal Poeta è usato in nobil senso.

dere, e fors'anco all'egizio *Ra*, sole, farebbe pensare al sole: luogo d'eterno riposo e diletto, come simbolo di Dio e immagine così del suo paradiso (cfr. il versetto biblico: *In sole posuit tabernaculum suum, et ipse, tamquam sponsus, procedens de talamo suo*). Al sole, al cielo si ascende dopo morte; secondo le credenze orfiche ed eleusine, dalle stelle discendevano l'anime dei neonati; l'arcobaleno, la via lattea si rappresentarono talora come un ponte delle anime che attraversano la funebre palude. Il poeta vedico descrivendo lo scomporsi del corpo umano dopo la morte ne'suoi varî elementi, osserva che l'occhio del trapassato va a perdersi nel sole, ond'esso è nato, concetto che fu raccolto pure dal Goethe nella sua *Farbenlehre*:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft
Wie könnten wir das Licht erblicke? [1]

Cfr. Virgilio di Didone morente, *Eneide*, IV, 690-92:

Ter sese attollens cubitoque adnixa levavit;
Ter revoluta toro est, oculisque errantibus alto
Quaesivit coelo lucem, ingemuitque reperta.

---

[1] Angelo De Gubernatis, *Mitologia comparata*, Milano, U. Hoepli, 1880, Lettura 4ª: *Il sole, la luna, le stelle*, p. 98. — In una bylina russa l'anima che abbandona il corpo è comparata al sole che tramonta (Bezsonof, *Kal'eki perekhoije sbornik stikhov i izledonie*, Mosca, 1861, num. 669-75; la raccolta contiene le canzoni russe, ove occorre la *Disputa dell'anima e del corpo*; per questo argomento vedi pure: *Romania*, t. XX, n. 77, genn. 1891; Th. Bathiouchkof, *La disputa dell'anima e del corpo*, p. 36). L'occidente, punto cardinale, dove tramonta il sole nella tradizione popolare egizia, era il luogo, in cui l'acque eterne, dopo aver formato la volta dei cieli, cadevano in ampia cascata e s'inabissavano per la bocca del Pega nelle viscere della terra, trascinando con loro la barca del sole (*atu*) e del suo corteo luminoso, destinata ad accogliere i morti giustificati; la descrizione della corsa del sole notturno si trova nel *Libro del sapere ciò che v'è nell'emisfero inferiore*, il cui testo, serbato su papiri, sarcofagi, e sulle pareti di alcune tombe, potè reintegrarsi ora quasi appieno. (Cfr. G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, Paris, Maisonneuve et C., 1882, Introduction, pag. LXII). *Pushya*, secondo la mitologia vedica, è il sole moribondo, o tramontante, riguardato come protettore de'viandanti, sicura guida alle lor dimore.

Torquato Tasso di Dudone, *Gerusalemme liberata*, III, ott. 40:

> Li[1] aprì tre volte e i dolci rai del cielo
> Cercò früire e sopra un braccio alzarsi....

Ajace pure presso Sofocle, prima che si dia la morte, al Sole manda questo saluto commovente:

> O tu di questo dì splendida luce,
> E tu, Sole aurigante, io vi saluto
> Or per l'ultima volta.

Ugo Foscolo, carme dei *Sepolcri*, v. 120 e seg.:

> Rapïan gli amici una favilla al sole,
> A illuminar la sotterranea notte,
> Perchè gli occhi dell'uom cercan morendo
> Il sole e tutti l'ultimo sospiro
> Mandano i petti alla fuggente luce.

U. F. carme delle *Grazie*, inno II, Vesta, v. 99 e seg.:

> .... L'ombre
> Magnanime d'Eroi fremon confuse
> Fra lunga schiera di garzoni estinti
> Fuor degli occhi paterni: il piè alla proda
> Movono d'Acheronte, e gli occhi, errando,
> Cercan fra le tenèbre il solar raggio
> Anzi tempo smarrito..................

Il Manzoni, nudrito alle più caste bellezze dell'antica poesia, nel coro secondo della tragedia *L'Adelchi*, sulla morte di Ermengarda dice di costei:

> Giace la pia, col tremolo
> Occhio cercando il ciel.

Nell'Alabama si volge il capo del moribondo verso l'oriente, acciocchè la sua morte sia più placida.

(p. 233) Z. e s. *ruc*, risplendere, luccicare, scintillare, avvampare, bruciare, poi piacere, ma il s. vale pure: parere, sembrare nel senso del gr. δοκεῖ, nell'espressione: *yadi te rocate*, se ti piace, se ti pare (εἴ σοι δοκεῖ) di far così.

(p. 239) Z., s. *c̄uc*, brillare, splendere, ardere, bruciare, s. *c̄uc*, luce, vampa, *c̄uca* s. chiaro, brillante, s. *c̄uci*, fuoco, z. *c̄aoci*, splendore; poi z. *c̄ukhra*. antp. *thukhra*, s. *c̄ukra*, *cukla*, rosso (cfr. l'evo-

[1] Cioè gli occhi.

luzione dall' idea di rosso, *krasni*, a quella di bello, *prekrasni*, in russo) z. *euka*, lucente, z. *euca*, chiaro.

(p. 212) Z. e antp. *cithra*, s. *citra*, manifesto, chiaro, splendido, che dà negli occhi, s. vale pure: screziato, variato, variegato, maraviglioso (ideogramma dell' idea di luminoso); qual nome vale: splendore, pittura smagliante, immagine, maraviglia; lo z. *cithra*, segno distintivo, poi distinzione, manifestazione, volto (np. *cihr*, *cirhah*), poi semenza, stirpe dalla radice *cit*, far conoscere, secondo lo Iusti; lo Spiegel (*Die Altp. Keib.*, p. 218) forse meglio lo derivò dalla rad. s. *kit*, risplendere, e vale: ciò che dà negli occhi; d'onde s' intende come lo stesso *citra* in s. valga: vario, variato (simbolo di splendido) e il np. *cihrah* significhi: volto (lo splendido, il bello).

(p. 241) Z. *haithya*, s. *satya*, essente, dallo z. *ah*, s. *as*, essere, però lo z. vale: chiaro, aperto, visibile, manifesto, opposto ad *anhaithya*, nascosto, ma il s. vale pure: vero, genuino, opposto ad *asatya*, non vero, o falso, z. *haut*, s. *saut*, participî presenti delle radici z. *ah* e s. *as*, essere, ciò che è, esiste, chiaro, visibile, quindi reale, vero; cfr. il gr. τὸ ὄν, la verità (ciò che è); τῷ ὄντι, in verità, in fatto, senso comune alle due lingue, ma il s. va più oltre al senso di buono, onesto, saggio; onde il neutro *sat* significa: il buono (in senso filosofico), *satī* (femmin.) la donna onesta, *satitvā* onesta; il plurale *santas* vale: gli onesti e i saggi, sapienti (cfr. la voce lat. *sanctos*?)

RISCONTRI IDEOGRAFICI EGIZI [1]

Anu, luce (*Ank*, *Anok*, *Anuk*, *Anokh*, 'Ανούκης, e Ἄνουκις) la Vesta egizia, dea del fuoco sotterraneo, *signora della contrada orientale, signora del cielo, creatrice di tutti gli Dei, occhio del Sole*; questo nome, congiunto con l'articolo femminile (*t*) e con l' emblema, che significa dea (*tnoute*), si scriveva *Hknoubis*, che insieme a *Hknoumis* occorre frequentissimo negl' ideogrammi egizi, sempre unito alla figura simbolica del serpente, è *Noub* o *Noum* (Χνοόβις, Κνοόφις, Χνοόμις), nome del Dio egizio, che rappresentava l' anima del tutto, il Λόγος, il soffio animatore, *il signore del paese d' Esuè, spirito creatore dell' universo, principio vitale dell' essenze divine, sostegno di tutti*

[1] Pierret, *Vocabulaire hieroglyphique*, Paris 1815, tomo unico.

i mondi, ecc. (Champollion-Figeac, *Egypte ancien*).[1] In attinenza con *Anu*, luce, cfr. *Ân*, bello (*An* re della V^a Dinastia); *An*, Eliopoli, città del sole al nord. *Ānt*, luce, raggi (del sole?), *ānt*, giallo, *Ānt*, re, *Antí*, immagine, figura.

Aḥ,[2] il Dio luno (*aḥu*[3]), Dio, variante però di *Toum*, sole, scambio naturale, ovvio, tra luna e sole, numi fratelli nella mitologia greca. *Aḥā*, luna, *àḥu*, *àḥ*, *àḥa*, la dimora del re.

Het, luce, splendore, bianchezza, *het'*, latte (*ad' sel*, neve in barbaresco); stupendo ideogramma della luce, il bianco essendo la sintesi d'ogni colore compresa in quella; *het'*, sembianza (quasi la bianca, la splendida).

Sesĕp, luce, splendore (*Semesheilamps*[4] di alcuni amuleti secondo il Montfaucon varrebbe *Shémesh* ἔλαμψ(ε): *Il sole* o *l'eone solare ha brillato*); *sešen*, difendere, proteggere, *sešen*, allattare, nutrire, voce che si legge, presso un uomo che mugne una vacca, alla tomba di *Ti*; *sešer*, imbiancare (nota il tema comune all'idee di luce, di latte, e di bianchezza qui pure; il bianco è il colore simbolico della bellezza).

Sāb, luce, *sāb*, bue, vacca, *sāb*, grande sparviere, che fa risplendere la luce (stela di Londra); *sāb*, ornamento, fregio, gioielli; *Sabina*, moglie di Adriano (*Sadur* levar del sole, oriente in assiro).

Ra,[5] sole, giorno e Dio del sole (*Ra Ser ka*, sole stabilitore dell'offerta) è il prenome di Amenofi I nell'iscrizione ideografica d'una cassetta funeraria del museo egizio di Torino (vedine la rispettiva illustrazione in una memoria del prof. Francesco Rossi, Torino, Stamperia reale, 1874, estratta dagli *Atti della Reale Accademia delle*

---

[1] *Di una Abraxa inedita, trovata nell'agro Opitergino, lettera di Astorre Pellegrini*, Bergamo, Carlo Colombo, 1874, pag. 13.

[2] *Aḥ*, piangere (la luce della luna induce a mestizia, che ha pur la sua voluttà, e bellezza, fonti inesauste d'ispirazione all'arte).

[3] *Àh*, *àhi*, *ahahi*, *ahaha*, rallegrarsi (la luce del sole, principio di vita e bellezza del creato, ispira gioia nell'uomo); cfr. Dante, *Inf.*, I, 41–43:

> A bene sperar m'era cagione
> Di quella fera alla gaietta pelle
> L'ora del tempo e la dolce stagione.

[4] Voce ibrida composta di un elemento ebraico *Shémesh* (sole) e del greco ἔλαμψ(ε); vedi l'opusc. *D'una Abraxa* ecc., pag. 12–13.

[5] *Ra*, in egizio Re, ricorda l'amarico *Ras*, signore, principe.

Scienze di Torino, vol. IV, 4 gennaio 1874); *Ra* è il tema del nome proprio *Ramesse*, da cui si appellarono diversi re d'Egitto, *Ra*, stato, la tomba del re Antef,, *ra* comandare, fare, operare, agire, volgere il cuore, l'animo a qualcosa, amar appassionatamente. (Nota l'affinità fra luce solare, vita, forza, e uso di essa, che si riscontra nel senso di questi varî verbi, e di cui Sansone, *Schimson*, che ha comune il tema con la voce ebraica *Shémesh*, e che vale Sole, offre prova manifesta). — Secondo il signor F. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 2ᵉ série, Châlons-sur-Saone, Dejussieu, 1864, pag. 67, sopra un bel sarcofago del museo del Louvre si legge di un re che reitera la nascita sua, come *Tum*, il sole procreato da *Ptah*; il defunto è assomigliato ai due principali tipi solari *Tum* e *Ra*, rinascenti ogni giorno, tanto spesso celebrati negl' inni, e che formano la condizione sostanziale della vita di tutto il genere umano. In un papiro egizio poi si legge: « Egli (Tutmosi III) s' elevò al cielo e si unì ad *Aten*, seguendo il Dio, e diffondendosi per farsi luminare della terra; divenuto *Aten*, brillante nel cielo fecondato. » L'apoteosi curiosa del nome di un Ramesse nel disco solare, copiata a Biban-el-molouk dallo Champollion (*Notizie manoscritte*) illustra in qualche modo l'orgogliosa pretesa di *figlio del sole*. Amenofi IV, *uscito dai raggi del disco, era stato fabbricato* (dal dio) *co' suoi proprî raggi, per compiere la durata del disco, che naviga in cielo* (*Denkmaler*, III, tav. 107); Ramesse II nella stela delle *Mine d'oro* è appellato *l' immagine vivente di Ra*, soprannome del resto assai comune, e il senso di questa designazione che faceva del re il dio, il quale si manifestava temporaneamente qui abbasso, appariva tutto intiero nel culto, fondato durante la sua vita, *alla sua immagine vivente sulla terra*, da Amenofi III, di cui un monumento del Louvre mostra il contrassegno alato, sostituente il sole, e che figura quasi sempre sulla sommità delle stele. Qui per incidenza giova notare che il sole nella mitologia egizia prendea varî nomi secondo gli aspetti differenti, sotto cui si considerava; così quindi *Su*, *Schou* (cfr. la rad. sanscr. *su*,[1] lat. *diu*; *sura*, e anche *surya*, il sole, gr. σείριος, ἥλιος, lat. *sol*, sole, al figu-

---

[1] Cfr. pure la rad. sanscr. *sur*, brillare, rilucere, esser capo, signore (vedi l'arabico *sems*, sole, dator di vita e forza; *Simson*, Sansone, ideale della forza); la rad. *su*, bello e buono (cfr. l' εὖ greco, prefisso indicante utile, ed ἕως, aurora, mattina); *sudum* (*su*, *diu*, bel cielo); *sukarman*, che agisce bene.

rato un dio, un saggio) è il nome che si dava al sole, considerato nella sua continua rinascenza come un tipo delle forze celesti, *Ra* è il sole del mattino, il sole dell'oriente viene detto anche *Harmakhou*, *Atum*, il sole del tramonto, dell'occidente, e *Khepera* il sole considerato come il produttore di tutte le cose, principio di vita e bellezza; [1] *Toum* poi secondo la dottrina egizia è il sole sotto la sua primiera forma invisibile preesistente all'apparizione della fisica luce (come la luce sovrintelligibile increata posseduta da Dio *ab aeterno*, e *ab aeterno* ordinata prima che fosse la terra, secondo Salomone, *Proverbi*, capo VII, v. 22 e 23).

Nefru, splendore, beltà, perfezione, *Nefrura*, figlia di Tutmosi III, e anche *Nefrura* figlia di Ramesse XII.

Xu, luce (senso proprio), splendore, onoranza, privilegio, bellezza (sensi metaforici).

L'anima *ba* in egizio vale fuoco; la particella della sua intelligenza, che ne forma l'essere, è rivestita d'una luce sottile, donde il nome di questa: *khou*, la luminosa, cioè la scintilla divina (la *particula divinitatis* di Cicerone). Per tale veste luminosa vedi Dante, *Parad.*, c. XIV, v. 37-39:

.... quanto fia lunga la festa,
Di paradiso, tanto il nostro amore
Si raggerà dintorno cotal vesta.

L'uccello *Vennou*, la fenice dei greci, è l'emblema della rigenerazione della vita oltre la tomba; l'anima è immortale come *Ra* e compie lo stesso pellegrinaggio, essa dopo morte starà sempre accosto all'astro luminoso o nel suo seno.

Il sole levante (insieme alle dee Iside e Nebt-hat) come simbolo della vita novella, sul coperchio de' sarcofagi è dipinto sopra essa anima, figurata sotto la forma di sparviere con faccia umana. Ecco perchè il periodo solare simboleggiato dall' uccello *Vennou* risorgente dalle sue ceneri, come la fenice, fu l'immagine del ciclo della vita umana; si credeva ch'esso accompagnasse l'anima nel mondo sotterraneo; il defunto doveva arrivare poi alla barca del sole (*Ra*), ond' esso era accolto e doveva brillare dello splendore

---

[1] F. Rossi, *Illustrazione d'una cassetta funeraria del museo egizio di Torino*, pag. 14.

che ne ricevea: cfr. il nostro versetto de' morti: *Lux perpetua luceat eis, domine, cum sanctis tuis in aeternum ....* (F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9ᵉ édit., Paris, 1881, t. III, p. 226-27).

RISCONTRI SANSCRITI

Âra, il pianeta di Marte, cfr. la voce ebraica *har*, forza, e anche forte, gigante, *hari*, leone, come anche la sanscr. *hári*, la voce gr. Ἄρης, il forte per antonomasia, cioè il Dio Marte, Ἄρειος, il valoroso, e la tedesca soggiaciuta a metatesi *Riese*, gigante (con un rinforzamento del tema nella forma arcaica *Wrisi*); nota pure l'osservazione fatta sopra Sansone, simbolo della forza, e il sole, con cui ha comune il tema in ebraico.

Svar, splendere, ebr.: *semes* ar. splendere, sole; *sana*, splendore, *Sonne* (*Sonhe*) da una forma sporadica ebraica (*Sunhe*), slav. *Sunce*, *Solhe*, sole, met. (*Helios*, ἥλιος); dallo stesso tema (*Selenhe*) σελήνη, la luna (la splendida) *sûra*, *sûrya* sanscr. dal tema *sur*, crasi di *svar*; *schaf*, aramaico-ebraico: liscio, levigato, quindi specchio, met. (*spek*) ted. *spiegel*.

Varí, splendere, ornare, coprire, vestire; cfr. il verso dantesco allusivo alle spalle del colle « Vestite già de' raggi del pianeta » (*Inf.* I, 17), ebr. *havar*, coprire.

Rus, ardere, desiderare, amare, poichè l'amore è un fuoco.

Vart, splendido, puro.

Súb, splendere (cfr. met. *hup*), *s'uba*, lucido, terso, risplendente, bello, nitido; *subra*, inclito, nobile dal primo senso di splendido (aramaico *hub*, bianco detto della neve); *sauber* (alto-tedesco *sûbar*), puro.

Sûra, *sûrya*, sole, *Sûra*, eroe, essendo il sole simbolo della forza.

Sp'ur, scintillare, splendere, sfolgorare, desiderare; come nome: splendore, beltà.

Per questi eiscontri sanscriti vedi Gius. Dr. Barzilai, *Ideografia semitica e trasformazione della radice ebraica nelle lingue indo-europee*, Trieste, Tipografia del Lloyd austro-ungarico, 1885.

NUOVI RISCONTRI DI RADICI SANSCRITE

Ćanda, *ćandaka*, *ćandira*, *ćandra*, *ćandramas*, la luna; *ćandra*, il primo, il migliore, il capo; *çand* vale: brillare, splendere, ardere; *ćandâ*, *ćandî*, calore, ardore, passione.

Téjla, la luna, e *téjás*, lo splendore, la gloria, un cocente ardore.

Dîp, brillare, splendere, ardere; *dîpa*, lampada, fiaccola, *dîpaka*, luminoso e bello.

Bha,[1] brillare, gr. φα, apparire, *bhâ*, *bhâla*, luce, splendore, bellezza; *bhakôsa*, il sole (cioè lo splendido).

Ruč (lat. *lux*), splendore, bellezza; *ručaka*, *ručira*, *ručsya*, *ručya*, brillante, piacevole, bello (cfr. il senso metaforico della nostra voce italiana: brillante, e della inglese: *bright-man*); *ruč*, uomo ricco, liberale; pers. *rûz* luce, giorno, felicità; *rû*, *rûj*, *rûh*, soffio dell'anima, spirito, vita, superficie, aspetto, sembianza.

Vedi per questi riscontri L. Leupol, *Le jardin des racines sanscrites, ouvrage faisant suite à la méthode grammaticale, au dictionnaire, aux deux selectae*, Paris, Maisonneuve, 1870.

RISCONTRI AVARICI [2]

(p. 111) *Kánti*, Luce e luminoso; *dir bérzul kanti*, Luce de' miei occhi (modo vezzeggiativo), cfr. il principio analogo d'una canzone amorosa di Dante in lode di Beatrice:

Luce degli occhi miei, spirto del core.

(p. 119) *Goángi*, splendida luce, e metaforicamente: sfolgorante bellezza (di fanciulla).

(p. 150) *Ba'ar*, *ba'árau*, *ba'árai*, *ba'árab*, rosso, rossiccio (colore del calorico inerente alla luce); *bag*, sole (tema sanscr. *bha*, gr. φα); *bagan*, melodia; il comune tema delle due voci fa pensare all'opinione degli antichi, credenti al canto degli astri e all'armonia delle sfere giranti, al che forse riguardava il noto versetto d'un salmo: *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* Un poeta sacro giudaico poi canta così: "Ogni anima umana, per bocca di tutto il tuo esercito, canta al cantar delle stelle, luminari del tuo splendore", Giobbe, 36, 7: "Quando cantavano insieme le stelle del mattino". Le rabbiniche leggende

[1] Cfr. *ba* egizio, fuoco, anima.

[2] Cfr. per essi: Anton Schiefner, *Ausführlicher Bericht über Baron P. v. Uslar's Awarische Studien* (in *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St-Petersbourg*, VII série, t. XVIII, n. 6); St-Petersbourg, 1872.

non di rado parlano del canto dei pianeti e delle stelle. La parafrasi caldaica della cantica al 1° v. dice che: « Quando Giosuè attaccò la zuffa in Gabaon, stettero per lui fermi il Sole e la Luna trentasei ore, e smisero di dire il cantico ». Jossé ben Jossé, poeta della Sinagoga de' più vecchi in un suo canto sull'argomento molto trattato degli antichi riti del giorno dell'Espiazione (*Seder ha 'abodah*), dice che Dio riceve « onoranza dagli abissi, lode dai luminari, parola dai giorni, salmodia dalle notti » (Salmo 19, 3; D. H. Graetz, *Leket Schoschanim, Blumenlese neuhebräischer Dichtungen*, Breslau, 1862, 2). Circa l'armonia delle sfere che girano due volte ne parla Dante nel *Purgatorio*, c. XXX, v. 91-93:

Così fui senza lagrime e sospiri
  Anzi 'l cantar di quei che notan sempre
  Dietro alle note degli eterni giri.

poi nel *Paradiso*, c. I, v. 76-78:

Quando la ruota, che tu sempiterni,
  Desiderato a sè mi fece atteso,
  Con l'armonia che temperi e discerni.

Nel primo passo il Poeta ci dice che sull'armonia delle sfere rotanti[1] gli angeli modulano i loro concenti; nel secondo ci dice invece che Dio, principio e base di ben composta armonia, distribuisce i suoni

---

[1] I Chinesi antichi appassionati per la musica la riguardavano come la scienza delle scienze, a cui la filosofia era intimamente legata, quella, mercè cui tutto si spiega, a cui tutto si riconnette e da cui tutte le altre cose derivano, come una scienza rivelata dal cielo, come un raggio dell' armonia universale, rampollante dalla divinità; le attribuivano una virtù, una potenza, una forza tutta celeste, vi ravvisavano un simbolo dell'armonia tra i due grandi principî *ŷang* e *ŷn*, cioè tra la priorità e la dipendenza, tra la superiorità e l'inferiorità, tra l'unità e la duità, fra il cielo e la terra, fra il sole e la luna, fra il maschio e la femmina, fra l'alto e il basso, tra la materia mobile e la inerte; ecco perchè i Chinesi antichi hanno creduto di trovare attinenze fra i loro cinque suoni della musica (*kōng* = fa, *chāng* = sol, *kŏ* = la, *tchè* = ut, *yú* = re) e i cinque pianeti, tra questi suoni e i dodici segni dello zodiaco, le ventiquattro ore del giorno, i sette giorni della settimana, ecc. Cfr. Paul Perny, *Appendix du dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée*, Paris, Maisonneuve et C.ie, 1872, nº XIV: *Musique des Chinois*, p. 144.

tra le varie sfere, e li accorda e contempera maestrevolmente fra loro, formandone l'armonia eterna. Siccome con l'aurora si risveglia quaggiù l'armonia delle cose, così Dante volando sente una *novità di suono nel lume.* Tale armonia è ammessa da Pitagora, Platone, Orfeo, e Cicerone, che nel proprio *Somnium Scipionis* fa così da Massinissa spiegare a Scipione l'origine del suono: « Hic (dulcis sonus) est, qui intervallis conjunctus imparibus, sed tamen pro rata partium ratione *distinctis, impulsu, et motu ipsorum* orbium conficitur; qui acuta cum gravibus *temperans*, varios aequabiliter concentus efficit ». Varrone poi così ne parla:

Vidit et aetherio mundum torquerier axe,
Et septem aeternis sonitum dare vocibus orbes
Nitentes aliis alios, quae maxima divis
Laetitia stat; tunc longe gratissima Phoebi
Dextera consimiles meditatur reddere voces.

Finsero ancora gli antichi le celesti sirene, dette poi Muse da Platone, ond' Ennio:

Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olympum.

Ciò fece immaginare quindi ad Alessandro Efesio in ogni pianeta una lira di sette corde. Aggiugne Platone, che le Muse contemplano l'armonia mandata dagli astri. Aristotile però nel suo *De coelo et mundo* non ammette cotest' armonia de' cieli.

A. De Gubernatis, nella sua *Mitologia comparata*, luogo citato, così maestrevolmente da par suo favella su tale proposito: « L'acqua che balla e canta delle novelline popolari non è altro se non l'onda luminosa; il moto manda un suono. La luce che si muove, che si distende, diffonde per gli spazî, che percorre, un'armonia di colori, che appare eloquente; così pure s'immaginarono il sole, la luna, le stelle, come divini strumenti musicali, come arpe eolie, che il vento fa fremere, come lire celesti. Quando si dice che Orfeo con la sua lira fece muovere pietre, piante, animali; quando si rappresenta Apollo guidatore delle nove splendide muse, ci si raffigura il sole stesso come una lira, i cui raggi d'oro sono le corde. Il dio, che regge il sole, tocca quella lira divina [1] e per quell'armonia di

[1] Dante pure verso il principio del canto XV (v. 4) del *Paradiso* paragona la croce luminosa (nel cielo di Marte) di spiriti cantanti ad una dolce lira

Che la destra del cielo allenta e tira.

raggi solari, che insieme giuocano, e producono un divino concento, tutta la terra si muove, si ridesta, ripalpita alla vita. Quello che fa il sole nel giorno, lo fanno la notte la luna e le stelle .... La luce è perfetta armonia; dalle stelle risplendenti parve uscire una grande sinfonia celeste: le stelle fra loro si parlano, e tutte insieme formano quello stupendo concerto, che un walzer dello Strauss mi sembra aver tentato invano di farci risuonar negli orecchi. Quella musica divina penetra nell' anima nostra in modo troppo misterioso, perchè alcuno strepito violento di note musicali terrene possa determinarlo » (pag. 93-95).

(pag. 151) *Bahádur,*[1] valoroso, eroe, *bahádurti*, prodezza; cfr. il nome di Sansone, Shimshon eroe ebraico, simbolo della forza e prodezza, che ha pure comune il tema con la voce ebraica *shémesh* il sole da *shemes*, splendere.

(p. 156) *Ber*, genit. *bérzul*, plur. *béral*, occhi; *bérkal*, sembianza; *bércinau*, *bércinai*, *bércinab*, bello aggradevole.

(p. 164) *Moć*, luna; figuratamente: *qassé zob goán guleb sahrí moć*, di notte in cielo splende la luna piena (allusione ad una bella ragazza); cfr. il noto rispetto popolare toscano:

Siete più bella che non è la luna,
Quando che in quintadecima si leva.

(p. 167) *Iuḥize*, ardere e metaforicamente anche si dice: divampare d'amore, considerato questo come un fuoco, che arde in cuore.

(p. 172) *Roré én*, luminoso, chiaro e bello.

RISCONTRI CINESI

Remusat, *Mélanges posthumes*, vol. 1, Paris, Imprim. royale, 1843, pag. 71: All'oriente, donde spunta la luce, è il continente della bellezza (*Fe pho thi*, o *Fe iu thai*, indiano *Poûrvâvidehâ*), perchè i suoi abitanti sotto l'azione della luce che sorge, superano in bellezza corporea tutti gli altri.

Remusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, Paris, Schubart et Heidelof, 1829, vol. due, II, pag. 5: *Fai Tsou*, fondatore della dinastia

[1] Cfr. la voce mongolica *bagatur*, eroe, che riceve il prefisso sanscrito *Sûrja*, eroe, ad esprimere reduplicata l'idea e indi accresciuta nella 18ª Novella di *Siddhi-kûr*, onde il comp. *Sûrja-bagatur*.

dei *Ming* in China, secondo l'ordinario uso è indicato dalla denominazione pomposa e allegorica: *Hia*, *Ming*, *Tsing*, Splendore, Luce, Purità; p. 105: Oubouche, principe dei Tourgaouti, è appellato *Brillante luce del Cielo, Figlio del Cielo.*

Remusat, opera citata sopra, vol. I, pag. 341: In chinese la voce *rosso* come in russo è pure sinonimo di bello (*ruššu*, brillante, splendido, in assiro, Lenormant).

Joseph Hager, *Panthéon chinois, ou parallèle entre le culte réligieux des grecs et celui des chinois*, Paris, Didot l'ainé, 1806: Frontispizio d'un tempio chinese a Canton dal lato sinistro della estremità sinistra della pagoda (pag. 168 del volume), si legge: *Ming, ming, pe, pe tien*, Lucido o luce, sincero, sincerità: cioè (il, o più a senso, nel) Cielo; vale a dire: sulla terra non v'è che una mescolanza di verità e falsità; la verità e sincerità senz'alterazioni non si trovano che in cielo. Pag. 170, alla destra della porta grande:

Splendore,	Benefizio,	ottenere,	tutti,
Luce	Grazia	esser irrigato	tutto

cioè: Tutti ricevono la chiarezza de' miei benefizi; o più in breve: Tutto è buono.

La voce chinese che vale: piacere, amore, galanteria, è un termine composto di due radicali, che separatamente presi valgono *vento e luna*, titolo d'un romanzo chinese. — L'oriente è il simbolo del matrimonio: un genero è un ospite orientale, invece un ospite occidentale è un ospite comune (A. Remusat, *Recherches sur la langue tartare*, Paris, 1820, pag. 153). L'immagine della luna nelle poesie chinesi e giapponesi racchiude per lo più l'altra dell'amore. Così pure in provenzale '*blad de luno*' franc. '*blé de lune*' (frumento di luna) indicano gli amorosi furti: vedi *Mistral, Mireillo*, ch. V: «Es ansin, éli dous | Que semenavon à la bruno | Soun blad, soun poulit blad de luno»; nota di Leone Rosny, pag. 67 della sua (*Si-Ka-Zen-Yo*) *Anthologie japonaise; poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon, traduites en français et publiées avec le texte original, avec une préface de Edm. Laboulaye*, Paris, Maisonneuve, 1870. — Questo scambio della luna e dell'amore, della luna e della bellezza pure si riscontra presso gl'Indiani, onde Ksemendra nel suo poema *Buddhâvatâra* di 74 stanze (vedi l'articolo di A. Foucher nel *Journal Asiatique*, t. XX, 8° série, 1892) accennando allo stato d'animo di Buddha e al suo destino (st. 28) dice: «La luna si leva nella sua celeste candidezza, come lui per

dissipare le cieche tenebre del mondo »; st. 24: « Il sole assumendo il manto purpureo del tramonto, sembra esso pure farsi monaco » (sic).

In giapponese *Bi*, o *Ki*, voce antiquata, vuole significare tutto quello ch' è maraviglioso, e altamente onorifico, e indica per eccellenza il sole.

Per i filosofi confuciani il *ming-te* è il principio luminoso della ragione, quello che noi diciamo il *lume* di essa con pari tropo.

Secondo le credenze chinesi l' *Yin* e lo *Yang*, corrispondenti alla Luna e al Sole, alla notte e al giorno, alle tenebre e alla luce, alle nubi e al sereno nel senso astronomico e meteorologico, nel fisico poi spettano alla quiete e al moto, nel cosmogonico alle due potenze produttive, cioè alla terra e al cielo. Dànno esse origine ai cinque elementi (acqua, fuoco, legno, metallo, terra) con cui produssero, formando, e trasformando tutte le cose dell' Universo. Lo *Yin* e lo *Yang* pigliano per questo mezzo forma visibile dando origine ad ogni specie e modo di essere, e ad ogni suo fenomeno.

Il sole e la luna sono l' occhio sinistro e il destro di *Phan-ku*, essere ermafrodito considerato come Creatore dell' Universo; ecco perchè furono detti i due occhi del Cielo (immagine conducevole a indicarne la singolare bellezza, essendo appunto gli occhi soli che gli diano espressione, la bellezza del sembiante umano); cfr. la vaga immagine toscana *occhio di sole* per indicare una vezzosa donna.

Nella cosmogonia cinese le quattro immagini (*Ssesiang*) sono 1. il Sole, 2. la Luna, 3. le Stelle, 4. i Pianeti (*Thai-yang, Shao-yin, Shao-yang, Thai-yin*); significano: 1. il perfetto, 2. il meno imperfetto, 3. il meno perfetto, 4. l' imperfetto; quindi: 1. il caldo, 2. il freddo, 3. la luce, 4. le tenebre; inoltre: 1. la natura o l' istinto, 2. le passioni o i sentimenti, 3. la forma dei corpi, 4. la sostanza dei corpi. Significano pure le quattro forme di governo: 1. la più eccellente, il cui capo merita il titolo di *Huang* "Augusto" titolo ch' ebbero i primi sovrani, che iniziarono la civiltà cinese, 2. il governo, il cui capo può chiamarsi *Ti*, imperatore, appellazione di colui ch' è innalzato a reggitore della nazione, solo in virtù del proprio valore e della propria saviezza; 3. il governo, il cui capo giusto ed integro merita il titolo di *Wang*, ossia Re, ma l' autorità del quale si trasmette da membro a membro d' una famiglia stessa; 4. finalmente il governo che ha a capo un *Pa*, od Usurpatore, che regna con la forza e solo mercè questa si mantiene sul trono.

Tra gli otto *Kua*, o simboli genesiaci, il terzo è *Li* (calore o luce) secondo il sistema *Hsien-thien* ed *Heu-thien*, ma disposto regolarmente secondo l'ordine suo numerale nel primo sistema corrisponde all'Est; collocato irregolarmente, ma primo degli altri, benchè terzo di numero nel secondo sistema corrisponde a Sud. A questo terzo Kua, *Li* (elemento calore e luce) corrispondono la qualità della leggiadria, degli animali il fagiano (uccello assai leggiadro), del corpo umano gli occhi (la parte sua più bella), e delle parentele la secondogenita (?).

Al secondo dei cinque elementi (*Wu-hsing*) della fisica, cioè il Fuoco (caldo e ascendente; amaro) corrisponde il secondo dei cinque fatti (*Wu-shih*) dell'antropologia, cioè la loquela (persuasiva, abile); noi pure usiamo spesso la nota metafora: *il fuoco dell'eloquenza.*

L'uomo, tra tutti gli esseri che popolano la terra, ebbe la più squisita parte della materia cosmica, formante l'Universo, perciò detto *microcosmo*, e riuscì egli perciò la più intelligente delle creature. Poichè ricevette dallo *Yin* la forma, e lo *Yang* lo dotò di spirito. Le capacità o potenze dell'animo, unite in una sola, eziandio sono chiamate *Ming-ti* "Luminosa ragione",[1] per indicare l'efficacia loro ad illuminare la via che l'uomo deve percorrere per attignere la meta prestabilita dal destino.

Il *Thai-ki* (o il primitivo stato e modo d'essere dello *Yin-Yang e de' cinque elementi*, cioè della Forza e della Materia) appena si commosse, il "*Principio del Moto*" o *Yang*, che andò a prodursi, nell'ordine morale divenne *Yüan-Hêng* "Uno-Due"; e ciò fu la "Perfezione" (*Chêng*). Il moto cessò e diede luogo alla quiete, la quale produsse lo *Yin* o il "Principio del riposo" che nell'ordine morale divenne *Li-cêng* "Tre-Quattro"; ciò fu la "Ristorazione" (*Fuh*). La "Perfezione" entrando a comporre l'umana natura, prese forma di Amore e Giustizia, la "Ristorazione" di Urbanità e Conoscenza. Lo *Yüan-Hêng* e il *Li-Cêng*, queste due potenze di efficacia doppia, sono chiamate "Virtù celesti"; l'Amore, la Giustizia, l'Urbanità e la Conoscenza sono dette "Virtù umane"; le une e le altre insieme formano la "Forza universale".

---

[1] Cfr. la stessa idea egizia (*khou*, l'intelligenza, significante: la luminosa, cioè la scintilla divina), vedi il gr. θυμός dal v. θύειν ardere (profumi) e la medesima immagine in Dante, *Purg.*, canto IV, v. 6: « Ch'un'anima sovr'altra in noi s'accenda. »

Per questi cenni di filologia, filosofia e mitologia cinese vedi: Carlo Puini, *Il Buddha, Confucio e Laò-tze; Notizie e Studi intorno alle religioni dell'Asia orientale*; Firenze, G. C. Sansoni, 1878, pag. xxxii dell'Introduzione, 290, 292, 407-8, 415, 424, 427, 429 e 523.

RISCONTRI CUNEIFORMI-ASSIRI

Ioachim Ménant, *Éléments d'épigraphie assyrienne; les écritures cunéiformes, exposé des travaux qui ont préparé la lecture de l'interprétation des inscriptions de la Perse et de l'Assyrie*, Paris, Benjamin Duprat, 1864, nº 2, *Tableau des différents valeurs attribuées aux signes du syllabaire assyrien.* Nella scrittura anariana *za, sa* (valore sillabico), immagine; *salam, an* (valore sillabico), immagine, stella, Dio; *sa, gar* (valore sillabico), luce; *sakan*, fare (mercè la forza ond'è simbolo appunto essa luce); *as* misurare, *hasah* ragione (cfr. il tema sanscr. *mâ*, da cui derivano così *manas*, *μένος*, e *mens*, animo, come pure il ted. *Mond* e l'arabo *Mâh*, la luna, la misuratrice del tempo).

Tiglat pileser vale il sovrano e il re forte o splendido (qualificazione d'un principe assiro); *pileser* (da *pil* elefante, forte; cfr. il sanscr. *pâla*, re, o padrone); suffisso *ser*, sanscr. *çira*, capo; reduplicazione della stessa idea nella medesima parola, come in *Sûryabagatur*, *Tiglat*, rad. *tig*, identica alla sanscr. *tidj* acuere, quindi *têdjas*, forza e splendore, donde il medesimo senso in assiro. — *Tartan*, nome d'un generale assiro vissuto sotto i re Sargon e Sanharibha, da *târâ* sanscr. stella e *tanu* (z. e s. corpo), onde Tartano vale: colui che ha un corpo simile alle stelle, cioè splendidissimo; cfr. l'identico aggettivo composto sanscr. *tâtârûpa* "stellae formam habens". Cfr. Philoxène Luzzatto, *Le sanscritisme de la langue assyrienne, ou les restes de la langue assyrienne recueillis et expliqués par le sanscrit, études préliminaires ou déchiffrement des inscriptions assyriennes*, Padoue, A. Bianchi, 1849, pp. 18 e 37.

Nissrok, deità assira (la sola, il cui nome ci sia ricordato dalla Bibbia), secondo il Gesenius derivante da *Niçroka*, luce di notte o luna, da *niç*, notte, e *rok*, primitivo di *rutch*, zendo *raotch*, luce, quindi *Nisrok* varrebbe "luce di notte o luna". Cfr. Gesenius, *Thesaurus linguae hebraicae et chaldaicae Veteris Testamenti*, Lipsiae, 1840, t. II, p. 892*b*.

Nebo, il calore del sole levante, *nebo*, sl. cielo, *Nebo*, la grande deità di Babilonia, cfr. i nomi *Nabuchodonosor* e *Nabonid* composti dalla predetta voce (cfr. Ménant già citato).

NUOVI RISCONTRI ASSIRO-ZENDI

Ka vale splendore (cfr. il *ka* egizio di uguale senso), capo, luce, felicità; *ka*, il veggente, *kah* puro, sovrano, sanscr. *ka* e *kan*, pers. *key*, *ku*, magnifico, venerabile,[1] *kahh*, purità, eccellenza, *shaoe*, splendido, *shau*, bello (*schön* ted. ?), pers. *shau*, ugual senso, *shaysten*, esser degno, convenevole, *sha* preeccellente, immutabile; unita questa radice con *ma* (splendere) forma la voce *Shamm*, voce bilittera di Dio, Emanatore, Creatore, *she* vale pure immensità.[2]

Dâ,[3] fare, creare (cfr. *dêva* sanscr. dio, *div* splendere; la luce essendo la prima cosa esistente), *dâ*, il padrone, il soccorrevole, *dahy*, saggio, sagace, *dall* parlatore e riguardatore affettuoso.

Ll, vittoria, forza (*illu*, altezza, luce), *ilu* assiro, Dio, *elôah* ebr.-aram. *elah*, arabo *ilâh*.

Ma, splendore, Quello ch' egli è (Dio), purezza, purificatore, riparatore; *mashsh*, l'azione di purificare, render netto, *mahh* eccellente, perfetto, *maku*, guardiano, protettore.

Had, risplendere, brillare, *ha*, nutritore, *hann*[4] pur nutritore, assistente, soccorrevole, *ha*, bello, celebre, *shabaha*, bello, grazioso

---

[1] Cfr. *kaly*, celebrato, lodato, glorificato, *kalh*, purità, eccellenza, *kavy*, il forte, il senno, il possente, *kasny*, il migliore, il più bello, il più buono, *kam*, felice, *kahh*, vero, giusto (onde la verità è luce intellettuale, come in gr. ἀλήθεια, la non nascondentesi, cioè la svelante tutto, o luce intellettuale); *Gasta*, illuminatore, secondo il Benfey, riferito al tema *ka* s. *kas*.

[2] Cfr. *Shsh*, diligente, curatore, *shyhh*, preveggenza, *shu*, glorificatore, *sha*, salute, *shaky*, forte, bellicoso, *shall*, dirigere, *shiel*, elevare, esaltare, *Shy*, Provvidenza, *sâb*, favore, benefizio, *shadd*, fortificare, corroborare, donde forse *skadd*, corroboratore, *sat*, veggente, veridico, buono, onesto, saggio.

[3] Cfr. il verbo zendo *dars*, vedere (sanscr. *darç*), e *darsh* osare, gr. δέρκεσθαι, vedere.

[4] Cfr. l'appellativo di *Pûs'an* (nutritore) dalla rad. *pûs'*, nutrire, dato al sole, e indi alla luce, in sanscrito; cfr. pure la voce zendo-assira *daka*, nutritore (vedi il tema qui sopra citato).

(triplicamento dell' idea di luce per i tre temi *sha, ba,* cfr. sanscr. *bha,* eg. *ba,* gr. *φα,* ed *ha*).

Ras, andare, brillare, cfr. *radj,* splendere, come *agni,* fuoco da *ang* (la luce e il calore inerente ad essa sono i moventisi per eccellenza e i volanti), cfr. lo zendo *rāi,* splendere, e la voce egizia *ra,* sole e giorno; donde l' idea di movimento fisico verso, indi moto morale verso, cioè sentimento, passione, fenomeno psicologico spiegato pure da Dante, *Purg.* c. XVIII, v. 19-27.

Mak, decorare, ornare, muoversi (sanscr. *mak*); vedi il tema predetto *ma,* splendore; la luce, dando i colori alle cose, le abbellisce; ecco perchè Dante in tre luoghi della *D. C.* esprime tale immagine (*Purg.* I, 37-38: « Li raggi delle quattro luci [stelle] sante Fregiavan sì la sua [di Catone] faccia di lume »; *Parad.* I, v. 62-63: « ..... Quei che puote | Avesse il ciel d' un altro sol adorno »; *Parad.* XIV, 94-96: « .... con tanto lucore e tanto robbi | M' apparvero splendor dentro a duo raggi, | Ch' io dissi: O Eliòs (Sole, Dio) che sì gli addobbi. »

Cfr. le comte A. de Gobineau, *Traité des écritures cunéiformes,* Paris 1864, volumi due: vedi il I, p. 120 e seg.

RISCONTRI ARABICO-PERSIANI

Dr. Julius Theodor Zenker, *Türkisch-Arabisch-Handwörterbuch,* Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1866, t. I, *Elif-ḥa,* pag. 398; t. II, *Ha-ja,* p. 400-980:

(t. I, p. 1) *āb,* voce persiana (cfr. la sanscr. *âpa,* lat. *aqua*), acqua, liquore, splendore (doppia significazione divinatrice della vivissima luce elettrica, la quale si estrae dall' acqua), splendore, luce, chiarezza, beltà, dignità, grado.

(t. II, p. 414-15) pers. *khûr, khûrshêd,* il sole, *khûb, khûbru, khûblikâ,* bello di viso, *khûblik,* beltà.

(p. 550) *shems,* voce araba, il sole e poi oro, *shem'* luce, fiaccola, candela, *shemîle,* ingegno, buon carattere (cfr. il nome proprio *Shemsennissa,* che vale: *sole delle donne*).

(p. 553) arabo *shihâb,* stella brillante, *shihâr,* fare, agire (mercè la vita e la forza, di cui la luce appunto è simbolo); *shâmet,* vigore, gagliardia, coraggio.

(p. 803) pers. *Mâh,* luna, mese; *mâh-wessh,* bello come la luna; ar. *mâhir,* abile, versato, ingegnoso, virtuoso.

(p. 924-25) *Nejjir* (ar. pers.), luminoso, splendido; *nejjir-i-a'zam*, il sole (letteralmente: la gran luce); *nejjir-i-asgar*, la luna (letteralmente: la piccola luce); *nîrû*, forza, vigore; *nîk* e *nîkû*, buono, bello. I Musulmani appellarono Giuseppe: *Luna di Canaan* per dire: Beltà la più perfetta.

Bab nell'antica lingua dei Magi vale padre, e indica il fuoco, calorico, padre e principio di tutte le cose, a detta di Zoroastro prima e d'Anassagora dopo.

RISCONTRI ISLANDESI

Hugo Gering, *Islendzk Aeventyri; Isländische Legenden, Novellen und Märchen*, Halle, 1884, II Band, Anmerkungen und Glossar:

(p. 296) *Líkr*, piano, luminoso, bello; *líkendi*, immagine, somiglianza, verosimiglianza.

(p. 314) *Skýrr*, chiaro, netto, intelligente, n. *skyrt*, esatto; *skaer*, brillante, splendido, verace, sonoro.

Edélestand Du Méril, *Histoire de la Poésie scandinave*, Prolégomènes, Paris, Brockhaus et Avenarius, 1839.

Mots islandais adoptés par les langues romanes, pag. 238: *Alfi* (boni genii), cfr. gli alemanni: *Elben, Aelf, Elves*, vedi il *Völundar-qvida* st. x, xii, xxx; ricorda il gr. ἀλφός, bianco, luminoso, lat. *albus*, e la nostra voce italiana *Alba*.

RISCONTRI MESSICANI

Zak garlem significa la vita bianca[1] o splendida, simbolo della creazione, dell'incivilimento, della virtù.

Qabowil = Dio, luce, rad. *ka*, splendere, vedi anche la rispettiva radice egizia.

Cipactonal, uno dei quattro saggi, ricordati nella storia antica del Messico; la voce si compone d'*ipau* = sopra e *tonalli* = sole o giorno, sicchè *Cipactonal* vale: *colui ch'è superiore al sole*, oppure: *il primo avanti al sole*, in quanto lo precede, per l'identifi-

[1] La candidezza, l'albore, l'alba, che s'identificano con la luce, come sintesi degli altri colori sono simboli della civiltà (luce intellettuale) presso i Messicani; onde la frase: *il dì sta per comparire* vale: *la civiltà* ecc.

cazione sua con Lucifero, la stella del mattino (linguaggio simbolico). In molte tradizioni tolteche Cipactonal e Oxomoco sono del pari celebrati come i padri del sole e della magia.

Meztli significa luna in nahuatl, nome d' un personaggio illustre di quei luoghi; i re illustri dopo morte, si diceva fra il popolino tolteco, essere trasformati in luna e sole, cioè in deità.

Citlallycué, la donna dalla sottana costellata, personificazione della volta celeste sparsa di stelle, vedi *la veste rugiadosa e scura della Notte* presso il Monti, *Baswilliana*, I, 58, e il *lembo trapunto di tante faci*[1] *alla silente e bruna notte* presso il medesimo, *Bellezza dell' Universo*, v.[1] 49-50.

Citlallatonac = stella risplendente o splendore celeste, personificazione mitica tolteca di Lucifero, la stella mattutina che precede il sole.

I Chichimechi adoravano il sole, immagine la più viva, agli occhi degli uomini, del creatore e del signore supremo dell' universo. In nahuatl *Teotl* (cfr. il gr. θεός) vale il Dio per eccellenza; *Tonatiuh* significa lo Sfolgorante. Nel linguaggio più simbolico altri popoli l'invocavano sotto il nome di *Tetzcatlipoca* = Specchio ardente o fumante, *Tlaloc*, altra personificazione del sole, era considerato come il fecondatore e l' accrescitore delle messi; le donne sterili usavano invocarlo per averne figli, simbolo stupendo dell'azione diretta del sole sulla vita in genere e sulla umana in ispecie.

Iztaccal-ini-neminian = il luogo della vita bianca, siccome il predetto *zah-qazlem*, cioè il luogo dell' incivilimento, della felicità, del paradiso terrestre.

Hurakan, personificazione celeste di *Quetzalcohuatl*, antico eroe e re mitico deificato; voce composta da *hul* = rilucere come il sole e *akan*, salire gonfiandosi; varrebbe: splendore luminoso che sale ingrossandosi, idea simbolica.

El in haitiano è il figlio, la radice che spunta; in quiché: quello ch' esce elevandosi; in maya: quel che sorge ardendo, come la fiamma, o il sole (cfr. l' assiro *I-lum*, Dio, vedi pure l' altra voce ass.-ebr. *Eli*, da *el* = elevare, aggiugni la forma gr. inusitata ἐλεῖν (αἱρεῖν) elevare, *illu* assiro = elevato, *ellitu*, elevato, prezioso, *elama*,

---

[1] Alfred de Musset nella sua ode *À une étoile* dice che « le stelle sono gemme del roscido velo della notte ».

secolo, mondo), quindi *el* in maya = sole sarebbe l' elevato, come pure la fiamma allusione alla regione del fuoco in cielo, ed *Eli* semitico sarebbe il nostro Altissimo.

Vedi Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale durant les siècles antérieurs à C. Colombo, écrite sur des documents originaux et entièrement inédits puisés aux anciennes archives des indigènes*, Paris, 1857-58, volumi 4: vedi il I, note, pag. 50, 51, 59, 120, 173, 183, 260, 262, 302. Id., *Quatre lettres sur le Mexique, exposition absolue du système hyéroglyphique mexicain* etc., Paris, 1868. Id.

RISCONTRI PERUVIANI

Il nome di *Pirhuas* portato dalle tribù che aveano colonizzato la contrada situata fra il mare e le Ande, e la designazione di *Pyr-hu*, o Perù,[1] che si dava indi al continente stesso, era l'Oriente e gli Orientali, la razza del giorno, i figli del sole riguardo alle tribù marittime dell' India, donde il nome di *Pyr-huas* dato ai re del paese, secondo le tradizioni degli Arnauti.

Il terzo re dei Pyrhuas è appellato *Huayna-Cavi*, cioè il giovane illuminato, chiaroveggente, sagace, poichè *huayna* vale giovine, adolescente, rad. *hua*[2] suffisso *na*, e *cavi*; la radice *kahua*, o *cava*, come *kav* o *kavi* in sanscr. vale splendore, luce spirituale, sagace, eloquente (infatti *ruç* vale brillare e parlare, come φάω in greco).

Il quinto re *Inti Capac Yupanqui* vale il grande o giustissimo del sole (cioè il sole giustissimo) secondo la sintassi inverso dei quichua da *inti* aggettivo o genitivo solare o del sole (per *ynti* sole, sanscr. *ind'*, illuminare, brillare), *yupa*, equità, giustizia col suffisso *anqui* da *anak*, altissimo, eccellente, *capac*, *kapak* o *kapa* vale felice, potente, ricco.

---

[1] Perù: Oriente, fuoco, mare, montagne d' oro secondo il dizionario sanscrito; ecco una irrefragabile testimonianza.

[2] *Hua* indica la figliazione, la specie, e serve come di articolo per le cose che si nominano; p. es. *hua-hua*, bambino, *hua*, *ua*, irl. figlio, cfr. υἱός gr. per Fυιός, Fυνός, zendo *hunu*, sanscr. *sunus*, *suta*, got.-lit. *sunus*, sl. *synu*, ted. *sohn*, ingl. *son*, rad. sanscr. *sû*, *su*, generare.

Il settimo è *Topa Kapak I*; *topa* vale fuoco, calore, e *tapa* [1] splendore, luce, sanscr. *tap*, esser caldo, ardere, l. *tepere*, essere tiepido, sanscr. *tâp*, calore, indi *topa* significa metafor. splendido, ardente.

L'ottavo è *Titu Kapak Jupa-Anak*; *Titu* vale splendore augusto (cfr. l'imperatore Tito), augusto, luminoso; vedi il gr. τίτω, aurora, giorno.

Il quattordicesimo *Quispi Tokto*; *quespi*, *kespi* vale cristallo, vetro (sanscr. *kaç*, *kâç*, brillare, vibrare, suffisso *pi*), *tokto*, brillante, splendido.

Il 30° *Topa Jupa Anak* vedine la spiegazione sopra.

Il 31° *Manko* [2] *Avitopa*; *avi* o *ahui* vale ungere; s'appellava dunque *l'uomo, il profeta unto dal fuoco* (topa).

Il 33° *Auqui Quitua Chauchi* (principe splendido, sagace) da *Auqui* o meglio *Auki* (*auka*, *aukak*, guerriero, eroe, principe; sanscr. *av*, difendere, proteggere, suff. *ka*); *Quitua* o meglio *Kitu-Hua* (*kitu*, luce, equatore, *Kitua* città dell'equatore, Quito, gr. κύττος' l'arco del cielo, la volta del firmamento, indi *kitu*, centro e trono del sole, *hua* vedi sopra: figlio, indi *Kitu-Hua*, figlio del sole); *chauchi* o meglio *kauchi*, sagace.

Il 49° *Inka Inti Kusi Huallpa* (*hua* figlio, *all* per *alli*, buono, nobile, eccellente, sanscr. *aerya*, fedele, gr. ἀρείων, ἄριστος, buono, eccellente, ἀρετή, virtù, e suff. *pa*, indi *hualpa* = figlio perfetto), *kusi* vale allegrezza, vivacità geniale, gaiezza, sanscr. *kud* gioire, ricrearsi; *inti* sole, solare vedi sopra; *inkh* e *ynka* sovrano; cfr. *iça* sanscr. padrone, signore; qui vale genio, sicchè il tutto vale: *genio perfetto del sole* o *figlio divino del sole.*

Altre voci della lingua

Chirau = splendido, anche metaf. per illustre, insigne, sanscr. *sûra*, brillante, di qui forse anco *sumak* (tema *su*) bello, grazioso, *sumuk'a*, dal bel viso, *su*, bene.

Chuychuni, essere lavato, purificato, da *chuya*, splendido, limpido, sanscr. *çuc'i*, chiaro, trasparente, puro, e suff. *chu*.

---

[1] *Tupak* vale splendido, partic. pres. del verbo *tupani*, brillare, oggi perduto.

[2] Nome del primo uomo peruviano (sanscr. *man*, pensare, *mantra*, consiglio, avviso, cfr. il *Manu* indiano).

Iana, il giovane, l'età del fuoco della giovinezza, da *nina* fuoco, vuolsi osservare che la *n* si pronunzia *en* come nella 3ª pers. del verbo *essere* che si scrive *n* o *en*. Così dunque *nina* risponde al sanscr. *ind*, illuminare, e *ina*, Dio, Signore; cfr. *nunu*, spirito, anima, gr. νόος, νοῦς, lat. *gnosco, nosco*, gr. γιγνώσκω, sanscr. *jñâ*, sapere, conoscere.

Yachani, sapere, conoscere, sanscr. *j'aks*, vedere, conoscere (la vista dell' occhio del corpo non è possibile senza la luce fisica, l'altra dell' occhio dell' anima senza la intellettuale o il vero).

Cfr. Vicente Fidel Lopez, *Les races ariennes du Pérou, leur langage, leur réligion, leur histoire*, Paris, A. Franck, p. 397 e seg., et *vocabulaire ario-quichua.*

RISCONTRI ACCADIANI

Abu, padre e in altro modo la luce (cfr. l'antico-persiano *Bab*, che vale pure padre e fuoco, calorico); *Abubi* il baleno, *Abibi* il sole che cavalca le nubi.

Šadu, il levar del sole, oriente, *samas* sole, t. *sa* splendere, brillare, *sabat* ornare, vedi l'osservazione fatta nei "*Nuovi riscontri assiro-zendi*" a proposito della voce *mak*, decorare, circa la luce coloritrice e illeggiadritrice del creato.

Ruššu, brillante, splendido, *rabu*, grande, come anche *rabit*, sost. *rabi*; cfr. nel Vangelo le parole schernevolmente ossequiatrici rivolte dal soldato a Cristo coronato di spine, con una canna in mano, come scettro, con un lacero abito addosso, nel pretorio di Pilato: *Ave Rabbi* (Signore).

Elu, innalzare, *illu*, elevato, supremo (cfr. il gr. ἥλιος, sole), *ellitu*, elevato, prezioso, *eli*, al disopra, *Ilu* ass. Dio, cfr. ebr. *Elôah*, aram. *Elâh*, ar. *ilâh* Dio, aram. *a'lma* secolo, mondo (il lucido, l'adorno, come il sanscr. *lôka* da *lôč* splendere, il gr. κόσμος, cfr. il verbo κοσμεῖν ornare, e forse il lat. *comtus* per *comsus* mercè metatesi, *mundus* mondo, netto, e polacco *swiat*, sl. *svêt* mondo e luce, pol. *swiatlo* luce (rad. slava *swit*, russo *asviatilo*), *swienty*, santo.

Maχaš, purificare (t. *ma*, splendore, vedi sopra: *Riscontri assiro-zendi*), consacrare, *maχazu*, luogo puro, consacrato, indi tempio, *maχar*, elevare, *maχru*, primo, *maχirtu*, prezioso, cfr. gr. μάκαιρος, beato.

Martu, occidente, cfr. lat. *mors, mortis*, vedi il senso funerario dell' occidente presso molti popoli e simbolo di morte.

F. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, 2° série: *Études Accadiennes*, t. I, Paris, Maisonneuve, 1873-78, 3 volumi in-4; cfr. passim e specialmente il lessico accadiano.

RISCONTRO AMARICO

Il nome dell'attuale moglie del negus Menelik, *Taitú Zehetiopia Perehan* significa: *sole, luce d'Etiopia*; in amarico il sole si appella *thahài*; la sua famiglia originaria del Semien è nobile ed antica.

Stanislao Prato.



BIBLIOGRAFIA

Carlo Valenziani, **Raccolta d'intermezzi comici; Il principe di Satsūma** (a tre personaggi: *Un bonzo, il padrone d'una bottega da tè, ed un barcajuolo*). Note comparative.

L'avventura esposta nella scena comica giapponese corrisponde perfettamente ad una delle facezie latine di Poggio Bracciolini, la 175ª dal titolo: *De paupere, qui navicula victum quaerebat*, imitata, o meglio copiata da Aloyse Cynthio degli Fabritii nella sua opera rara in terza rima: *Origine delli volgari proverbi*, Vinegia 1526, nº 11: *Tu guardi l'altrui busca* (scheggia) *e non vedi il tuo travo*; vedi pure *Il Passatempo dei curiosi*, pag. 91; questa forma la materia d'una delle *Novelle popolari secrete russe*, per le quali vedi il t. I del libro testè citato: Κρυπτάδια, nº 51: *Rire et chagrin*, di cui ricordo di aver veduto una variante inedita omonima, pure russa, tra i manoscritti della biblioteca privata d'un caro amico mio francese, professore di uno dei Licei di Parigi (del quale taccio il nome per un'ovvia ragione di convenienza), nella costui abitazione, quando nel 1889 andai a Parigi a prender parte al Congresso internazionale di tradizioni popolari. Quest'avventura è assai divulgata pure in Francia, come ne fanno fede le seguenti versioni transalpine: *Roger Bontemps en belle humeur*, pag. 406; *Gaillardise d'un qui avoit passé une rivière sans rien payer*; *Le facetieux reveille-matin des esprits mélancholiques*, pag. 408; *La gibecière de Mome*, pag. 294; *Le chasse-ennui de la mélancholie*, pag. 371, 449; se poi ne togli la differenza tenue che passa fra il traghetto a ufo d'un corso d'acqua e lo scrocco

d' un desinare ad un oste, l' avventura giapponese ne ricorda un' altra di questo genere, per cui vedi: Bonaventure Des Periers, *Nouvelles recréations et joyeux devis*, Paris, P. Jannet, 1856 (t. II delle sue *Oeuvres françaises*, deuxième partie, n° 122: *De celuy qui paya son hoste en chansons*); P. Carlo Casalicchio, *L'utile col dolce*, centuria 1ª, arguzia 4ª, pag. 7-8 (ediz. Baglioni, Venezia 1761): *Grazioso equivoco per sfuggire il pagamento*; Michele Somma, *Cento racconti per divertire gli amici nelle ore oziose*, Napoli, Antonio Paci, 1808, n° 13: *Non le chiacchiere, nè il suono e il canto levano i debiti.*[1] Cfr. pure Giuseppe Pitré, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1875, t. I, n° 1: *Lu cuntu di "Si raccunta"*, novella di Erice; segue una variante di Cianciana dal titolo: *Lu si raccunta*; però, anzichè dello scrocco d' un desinare mediante una canzone, si tratta invece del guadagno d' una bottega, che nella 1ª novella ottiene una ragazzetta, avendo vinto la scommessa col mercante padrone di essa, mercè una novellina esposta senz' aggiugnere "si racconta"; nella 2ª novella poi un giovane, col medesimo accorgimento, riesce a procacciarsi tutta la mercanzia d' un mercante, avendo vinto con questo una consimile scommessa. Le canzoni, con cui nei conti letterari del Des Periers, del Casalicchio e del Somma, e ne' due popolari del Pitré i protagonisti di essi valgono a scroccarsi il desinare a ufo ed a procacciarsi o la bottega d'un mercante, o l' intera mercanzia di esso, appunto sono il particolare, mediante il quale questi conti si collegano con l'avventura indicata nell' intermezzo comico giapponese, particolare che manca nei citati racconti affini ad esso. Nella scena comica giapponese i versi, con cui riesce il bonzo a pagare il traghetto della riviera al barcajuolo, senzachè questi se ne impermalisca, sono i seguenti: "Il nobile signore della famiglia *Taira* | Principe di Satsŭma.... | Di Satsŭma principe | Alghe verdi marine prosciugate".[2]

La canzone nella novella del Des Periers, manifestamente di fonte italiana, è la seguente in un italiano spropositato al solito:

[1] Gaetano Amalfi, *Un fonte dei "Cento racconti" di Michele Somma*, Napoli, Gennaro Priore, 1892, pag. 25.

[2] Cioè, secondo l' ingegnosa spiegazione del prof. Valenziani, in nota: « Io sono passato in barca (*nori*) e ti lascio con le mani piene d' alghe secche (*aonori hikiboscí*), o, come noi diremmo: con le mani piene di mosche. »

«*Mitt'* (sic, cioè: Metti) *la mano all'* (sic) *bursa* (sic, cioè: alla borsa) *et paga l' hoste.*»

Nella novella del Casalicchio la canzone è invece così: «Borsa mia bella dammi i ducatoni | Acciò ch' io paghi all'oste i suoi piccioni.»

I versi del racconto del Somma sono così: «Borsa mia, che stai addietro, fatti avanti (sic), | Perchè l'oste vuol denari e non già canti.»

Versi del 1° conto popolare siciliano: «Una volta c' era questa polizzina[1] | Questa polizzina parlava e diceva: | Esci mercante chè la bottega è mia.»

Versi della variante di Cianciana: «Mia mamma aveva una chioccia, | Le dette a covare ventun ovo | Dai ventuno ne scovò un galletto | Il galletto cantava e diceva: | Fuori mercante, chè la bottega è mia.»

Invece nei racconti più affini alla scena comica giapponese colui che si fa traghettare a ufo dal barcajuolo dall' una all'altra sponda, in rimunerazione gli dà la seguente massima: «Non traghettare mai nessuno, senza esserti avanti fatto pagare»; oltre questa gliene dà un' altra sconcia, che la decenza non mi permette affatto di citare, come neppure il doppio atto sconcio (che tiene il luogo delle due massime), con cui nelle due novelline popolari secrete russe il viandante riesce ad eccitare il riso ed il pianto del barcajuolo, che, strana cosa, è un *popo* (prete russo).

Ed ora passando dallo scherzevole al serio, tenendo conto della relazione talora stretta che passa fra loro, senza intendimento però di far l'apologia dello scrocco di nessun genere, nè del traghetto a ufo d'una riviera, nè tampoco d'un desinare d'albergatore, giova ricordare il caso non raro di massime o proverbi dati come danaro in pagamento, come nelle novelle pocanzi citate, o dati in cambio di danaro, e perciò pagandosi,[2] considerati quasi equivalenti a danaro, ma, siccome la saviezza e la prudenza ne sono banditrici, e quindi anche la coltura, ovvio ne viene il concetto del pregio loro sommo, specialmente se la prudenza col sapere si accoppia. Infatti nella 4ª no-

---

[1] Trovata sotto la piccola penna d' un pulcino e portata dalla ragazzina al mercante.

[2] Ce ne fa piena fede la novellina popolare diffusa in Italia ed altrove, d'origine orientale dal titolo: *I tre proverbi, o i tre pareri.*

vella del libro V del *Panciatantra* (Benfey, versione tedesca, t. II, p. 332-34) dal titolo: *Quanto più dotto, tanto più alienato di mente, od il rifabbricatore del leone,* quattro fratelli, de' quali tre addottrinati assai, ma privi di sagacia, ed uno ignorante, ma perspicace, cammin facendo in un bosco trovano le ossa di un leone ucciso; il primo ne ricongiugne le ossa, il secondo le rifornisce di pelle, carne e sangue, il terzo fa rivivere la fiera in virtù della *mṛitasaṁjîvanî vidyâ,* cioè la scienza taumaturgica di risuscitare i morti; ma il savio avverte i fratelli della necessità di porsi in salvo, per non restar vittime della ferocia che la fiera con la vita riacquisterebbe. Essi, e specialmente il terzo, che debbe farla rivivere, non gli dànno retta; allora il savio lascia che facciano a loro capriccio, ma, per assicurarsi la vita, s' inerpica sopra un albero vicino; il leone richiamato in vita si avventa contro gli altri tre fratelli e li sbrana; il saggio invece mercè il sottile suo accorgimento dalla violenta morte riesce a sottrarsi. La novella si chiude con questa massima: « La prudenza è migliore di ogni sapere, anzi n' è più efffcace, e chi ne manchi per solito subisce il triste fine del rifabbricatore del leone. » Ma la sapienza vera, secondo i *Proverbi* di Salomone, lib. VIII, va unita sempre con la prudenza e la fortezza, e quindi ancora con la giustizia; migliore pertanto è la sapienza di tutte le cose più pregevoli, nè può compararsele qualunque cosa la più desiderabile; onde i suoi frutti sono da preferirsi all' oro, all' argento ed alle gemme; quindi la ragione psicologica dell' evoluzione di senso della voce *talento* da moneta a facoltà intellettuali e morali, strumenti ad apprendere il vero ed operare il bene, quindi la serenità di Biante e Simonide, l' uno nell' incendio della patria Priene, e l' altro durante un naufragio, tra la comune desolazione de' concittadini e compagni di viaggio che lamentavano la perdita delle proprie sostanze, serenità effetto del possesso di un bene costante come la sapienza, quindi finalmente la ragione, per la quale il Petrarca nella canzone a Giacomo Colonna in una strofa così dice all' amico suo:

> Tu c' ha', per arricchir d'un bel tesauro,
> Volto l'antiche e le novelle carte,
> Volando al ciel con la terrena soma .....

Ecco perchè nel *Kathâsaritsagara*, lib. VI, 142-46, il re Sâtavâhana persuaso che la maestà del principe non risplenda senza il sapere, disconvenendo ad uno stolto gli onori, siccome ad un ceppo gli or-

namenti,[1] si fa insegnare la grammatica, riguardata quale fonte di ogni disciplina da Sarvavarma. Così anche il re Amarasatti e il re Sudarsana nel *Panciatantra*, e nel rifacimento di quest' opera dal titolo: *Kathâmrita-nidhi* e nell'altra compilazione: *Hitopadesa*, fanno ammaestrare i loro figli nella *Niti-çastra* o scienza politica dal savio Visnusarma, come pure il re Kurush fa istruire il figlio nel *Libro di Sindibâd* dall' omonimo savio.

Napoli, 24 Dicembre 1895. STANISLAO PRATO.

RENÉ BASSET, **Le dialecte berbère de Taroudant**, n° III: "Les sept filles du marchand" (*Giorn. della Soc. Asiat. ital.*, vol. VIII, 1894, pag. 38–49). Note comparative.

La novella popolare che più si assomiglia alla presente è quella di Giambattista Basile (*Pentamerone*, G. III, T. IV), *Sapia Liccarda*, e l'altra umbra, di Norcia, intitolata *La spezialetta*, la 6ª delle *Novelle popolari umbre* pubblicate nel 4° volume della raccolta folklorica intitolata: Κρυπτάδια, *Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires*, Heilbroun, Henniger frères éditeurs, 1888, pag. 134–179; la predetta novella poi è a pag. 50-57; una novella popolare poco dissimile occorre in Gherardo Nerucci, *Sessanta novelle popolari montalesi*, Firenze, Successori Le Monnier, 1880, n° 56: *Caterina furba*. Vedi pure S. B. Andrews, *Contes ligures, traditions de la Rivière, recueillis entre Menton et Gênes, avec notes et index*, Paris, E. Leroux, 1892, n° 38: *La fille rusée*; e I. Vinson, *Littérature orale du pays basque*, Paris, Maisonneuve et C.ie, 1883, *Récits*, III. Una lontana attinenza offre questo tema con l'altro *La sorella del conte*, per il quale vedi G. Pitrè, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1875, t. I, n° 7, vedine

---

[1] Nei *Proverbi di Salomone*, VIII, n.i 15 e 16, difatto si legge: « Per me (sapienza; essendo qui la sapienza indotta a parlare) i re regnano e i legislatori decretano il giusto; Per me i principi imperano, e i potenti amministrano la giustizia »; onde San Paolo ai Romani, XIII, 1, quasi chiosando questi versetti, dice: « Dalla sapienza (increata) ricevono i re la facoltà di governare i popoli, e il consiglio, l'equità, la prudenza, e la fortezza per ben governare. »

le rispettive varianti italiane citate dal raccoglitore. L'episodio iniziale della novella, cioè la partenza del padre e l'inganno usato dal principe, affine di entrare nella casa presso le costei figlie, durante la lontananza del padre stesso, ricorre in una novella popolare fiorentina, intitolata *La Verdea*, per la quale vedi Vittorio Imbriani, *Novellaja fiorentina*, Napoli, Tipografia Napoletana, 1871, n° 2. Tra le novelle citate però corre un divario; poichè, mentre nella novella del Basset le ragazze sono sette, nella umbra sono dodici, ma non sorelle tra loro; invece tre sorelle sono nella novella montalese, nella fiorentina e nella ligure di Roccabruna; per il particolare poi della cassa, dentro la quale si fa chiudere il principe con lo scopo di penetrare in casa delle ragazze, vedi la novella 4ª: *La pietra della verità* del poema *Il Mambriano* del Cieco da Ferrara, canto XV, st. 82, c. XVI, st. 96; per lo studio di questo particolare cfr. la pregiata monografia di Giuseppe Rua, *Novelle del Mambriano del Cieco da Ferrara, edite ed illustrate*, Torino, Erm. Loescher, 1888, pag. 65-83; vedi anche Gianfrancesco Straparola, *Le piacevoli notti*, n.° IV, f. 2ª, per cui riscontra lo studio di G. Rua, *Intorno alle Piacevoli notti dello Straparola*, Torino, E. Loescher, 1890; vedi ancora un poemetto popolaresco, racchiuso in un codice della Comunale di Perugia, probabilmente dello prima metà del secolo XV e indicato già da me in una recensione critica, che feci sul primo dei due lavori citati del Rua nella *Zeitschrift für Volkskunde* di Lipsia, 1889, n.[i] 2-3, pag. 8-9. Un accorgimento press' a poco analogo ricorre in un'altra novella (la 1ª) del *Mambriano*, *Perchè si dice "È fatto il becco all'oca"*, c. II, st. 42-115; riscontrane le note illustrative di G. Rua nel suo predetto lavoro. L'episodio finale del canestro, in cui la sorella minore (riuscita a sottrarsi alla seduzione del principe) ripone i bambini delle altre e l'invia, o li porta ad esso, è contenuto nella novella del *Pentamerone*, nella umbra e nella montalese; [1] nelle novelle poi spettanti al tema *La sorella del conte*, il re che visitato di notte da costei, senza punto saper chi fosse, con essa ha avuto che fare, una notte si trova nel letto accanto un bambino fasciato (partorito da costei ed ivi portato).

[1] Nella ligure invece la minore delle tre sorelle avverte la regina madre di ogni cosa, e questa fa prendere i bambini e li fa portare una mattina al capezzale di suo figlio.

Napoli, 28 Dicembre 1895. STANISLAO PRATO.

Commentaires sur le dîwân d' al Hansâ' publiés pour la prem. fois d'après cinq Mss. par le P. Cheikho. — Beyrouth, 1895.

Quando nel 1888 L. Cheikho (Šayḫô) pubblicò per la prima volta a Beirût l'intero Divano della poetessa araba al Ḫansâ', pochissimi fra i numerosi orientalisti d'Europa ne fecero cenno nei giornali delle varie Società Asiatiche. L'importante pubblicazione del dotto gesuita, registrata nella *Orientalische Bibliographie,* fu soltanto annunziata all'Europa con lode dal periodico *Études religieuses* e dal *Journal asiatique,* dove il Darmesteter, nel suo rapporto annuale del progresso degli studj orientali nel 1889, segnalò i servigi resi alla letteratura araba dai padri gesuiti di Beirût, e ricordò specialmente con plauso l'opera dello Cheikho « qui nous donne le Diwan inédit de la poëtesse al Ḫansâ', qui fut la reine de l'élégie au temps de Mahomet, et n'avait point d'égal en poésie ni parmi les hommes, ni parmi les Djinns... »

Grande però è l'importanza letteraria e storica del Divano suddetto, la cui autrice, al Ḫansâ', fu certo tra le più note e più geniali poetesse del deserto. Discendente da una delle più pure stirpi arabe del Naǵd, al Ḫansâ' (o come propriamente si nomò Tumâḍir) figlia di 'Amr, nacque sotto le tende dei Banû Sulaim dalla nobile famiglia degli Šariditi, approssimativamente verso l'anno 570 della nostra era. Fiorì dunque alla vigilia ed agli albori di quella grande rivoluzione morale e politica che fu il sorgere dello Islâm. Amata da Duraid ibn aṣ Ṣimmah capo dei Banû Ǵušam, prode guerriero e poeta ma allora già vecchio, ella ne respinse con pungente satira la dichiarazione d'amore, ed ebbe marito (anzi mariti) e figli in mezzo alla tribù paterna. La quale sosteneva in quel tempo insieme con li Hawâzin una terribile e lunga lotta contro le tribù ghatafaniche dei Banû Ḏubyân e Banû 'Abs. Appunto in due fieri scontri di questa guerra, la prima giornata di Ḥaurah (circa il 612) e quella di Ḏât al Aṯl (circa il 615) perirono pugnando i due fratelli di lei Mu'âwiyah e Saḫr, la cui misera fine ella poi cantò lungamente nei suoi versi. Rimasta per gran tempo fiera ed ostinata nemica della nuova religione predicata da Muḥammad, pur finalmente nell'anno VIII dell'egira (verso la fine del 629) al Ḫansâ' insieme con tutti i Sulaimiti venne a Medina, e alla presenza del profeta abbracciò l'Islâm. Al tempo delle grandi e strepitose spedizioni contro la

Siria e la Persia, ella, trascinata da quell'onda di fanatismo conquistatore e dall'affetto materno, seguì l'esercito di Sa'd figlio di Abû Waqqâṣ insieme con quattro suoi figli che valorosamente caddero nella grande battaglia di Qâdisiyyah (febbraio-marzo 637). Tornata poi nel Naǵd, l'eroica donna visse gli ultimi suoi anni in mezzo alle sabbie dei deserti che l'aveano veduta nascere, e morì probabilmente verso l'anno 50 dell'egira (il 670 della nostra era) durante il califato di Mu'âwiyah.

La fama che al Ḫansâ' s'acquistò fra gli antichi Arabi ebbe origine dalla storia dei suoi dolori e specialmente dal grande pregio della sua poesia. Questa, quasi tutta di genere elegiaco (come gran parte della poesia femminile araba) fu reputata la migliore e più perfetta di quel genere poetico dai letterati e filologi arabi. I quali sono d'accordo nel considerare al Ḫansâ' la loro maggiore poetessa.

Non è mio compito dimostrar qui i pregi letterari, per altro già ben noti, e di cui mi sono occupato in uno speciale studio, delle poesie d'al Ḫansâ'. Io dovrò invece toccar brevemente di quella prima edizione che il padre Cheikho ne pubblicò nel 1888, e in special modo parlar poi di quella molto migliore e più importante che lo stesso ha dato alla luce or sono pochi mesi.

Il Divano della poetessa sulaimita non solo dunque godette di molta autorità presso gli antichi, come chiaramente ci attesta Ḥâǵi Ḫalfa, [1] ma fu di buon'ora studiato dai più celebri tra gli antichi filologi, come al Aṣma'î, Abû 'Ubaydah e Ibn as Sikkît,[2] ai quali risalgono i primi e più reputati commenti sulle poesie d'al Ḫansâ'. Il cui Divano fu probabilmente riunito e per così dire pubblicato appunto al tempo di quei primi filologi, cioè nella prima metà del secolo III dell'egira, se pure tale pubblicazione non fu opera loro stessa. Tale congettura facciamo osservando che mentre nella *Ḥamâsah* di Abû Tammâm († 190) sono riportati nel testo soli 3 versi della nostra poetessa, nel *Kâmil* invece d'Al-Mubarrad († 285), nello *'Iqd al-farîd* d'Ibn 'Abd-Rabbihi († 328), e poi sopra tutto nel prezioso Libro dei Canti di Abû 'l-Faraǵ 'Alî al-Isfahâni († 352)

---

[1] *Lexicon bibl. et encycl.*, I, pag. 279, n° 5414.

[2] Flügel, *Die gramm. Schule d. Ar.*, p. 72; Ibn Ḫallikân (trad. Slane), II, 123-127; III, 388; IV, 293, 301.

le citazioni delle qaṣide d'al Ḫansâ' sono frequentissime, anzi sono spesso riportate intere qaṣide. Ad ogni modo, dopo il periodo di quei primi filologi non pare che le poesie d'al Ḫansâ' avessero una diffusione molto larga corrispondente al loro valore letterario, almeno se dobbiamo giudicarne dal numero dei manoscritti sinora conosciuti, numero molto esiguo in confronto a quello dei manoscritti degli altri più celebri poeti preislamitici. Sino al 1888 soltanto tre erano i manoscritti conosciuti del detto Divano, e tutti e tre molto incompleti e frammentarii: 1° il Codice Sprengeriano 1123, — 2° il Codice 173 della Biblioteca dell'Istituto Orientale Pietroburghese, — 3° il Codice Landberg 112.

In quell'anno appunto (1888) il padre Cheikho pubblicava per la prima volta le poesie complete di al Ḫansâ' sopra due manoscritti da lui trovati e studiati ad Aleppo. Il dotto arabista forse non conosceva allora i tre manoscritti suddetti conservati in biblioteche europee: certo non ne trasse nessun profitto nella sua edizione. La quale risulta composta di tre parti: una notizia biografica della poetessa, l'intero Divano, finalmente l'elegie di una sessantina d'altre poetesse arabe del deserto. Quest'ultima parte è tratta quasi per intero dalle due *Ḥamâse* e dallo *Aġânî*, dal *Kâmil*, dallo *'Iqd al farîd* e da altre opere già conosciute e stampate. Le due prime invece riproducono integralmente i due manoscritti di Aleppo. La *Tarǵamat*, o vita di al Ḫansâ', contiene un po' confusamente e senza particolare esposizione di fonti le notizie biografiche della nostra poetessa sparse qua e là in antichi testi. Il modo alquanto disordinato con cui queste notizie sono raccolte fa sì che a volte esse riescano insufficienti o si presentino fra di loro inesplicabilmente contradittorie. La seconda parte e la più importante della suddetta pubblicazione contiene dunque il Divano o canzoniere della poetessa sulaimita, secondo il testo dato dai manoscritti d'Aleppo con qualche variante e nota tratte dai testi originali o da altri antichi autori. La vocalizzazione e la lezione di un tal testo lascia spesso e molto a desiderare. Io che ho dovuto studiarlo mi son visto più volte nella necessità di ricorrere ad emendazioni e congetture, valendomi non di rado di un codice cairino della biblioteca khediviale, che nello stesso anno 1888 veniva stampato colle relative glosse al Cairo dalla tipografia del *Waṭan*. Di questa stampa si valse in alcuni punti anche il padre Coppier traducendo in francese un anno dopo (1889) l'intero Divano d'al Ḫansâ'. Ma il

manoscritto più ricco, e senza dubbio il più autorevole, si conobbe solo più tardi: è appunto l'eccellente codice della biblioteca khediviale segnato *adab 570*. Pigliando a base quest'ultimo manoscritto ed utilizzando tutti gli altri già enumerati il padre Cheikho pubblicava verso la fine dell'anno scorso una edizione critica del Divano di al Ḫansâ'; edizione di cui dobbiamo far breve cenno.

Mancando in questa edizione una breve descrizione dei vari manoscritti su cui essa è stata condotta, credo non inopportuno nè inutile dir qualche cosa di ciascun di essi, secondo il loro valore ed importanza. Giacchè uno dei codici d'Aleppo (del resto quasi insignificante) è andato smarrito, sei sono tutti i codici sinora conosciuti del detto Divano:

1° Quello della biblioteca khediviale segnato *adab 570*. Consta di 102 fogli e contiene un commento anonimo al Dîwân. La scrittura è nasḫî vocalizzata per intero. La copia fu terminata nel 26 rabî' al-âḫir 620. Il testo che il copista aveva sott'occhio risultava dalla fusione di due codici del 224 Eg. Sono indicate le varianti di questi due codici fondamentali.

2° Il manoscritto d'Aleppo, pubblicato dal padre Cheikho nel 1888, che è il più completo di quanti se ne hanno; quantunque riguardo alla critica del testo non il più autorevole.

3° Il manoscritto cairino della biblioteca khediviale segnato *adab 536*.[1]

4° Il ms. Sprenger 1123, descritto dall'Ahlwardt, prima in *A catalogue of the Biblioteca Orientalis Sprengeriana*, Giessen 1857, pag. 70; poi più particolarmente in *Verzeichniss arabischer Handschriften der. k. Bibl. zu Berlin aus dem Gebiete der Poesie*, ecc., Greifswald 1871, pag. 8. Contiene in tutto 408 versi fra quelli di al Ḫansâ' e quelli di alcuni suoi congiunti, con il commento del filologo Iaqûb b. Isḥâq abû Yûsuf ibn as Sikkît († verso 244).[2] Di questo ms. si servì il Nöldeke pubblicandone una parte nei suoi *Beiträge* (1864).

---

[1] L'ediz. cairina, che riproduce il testo di questo manoscritto, è sfuggita anche alla *Orientalische Bibliographie*; a me l'ha prestata cortesemente il chiar. prof. Nallino.

[2] Il commento di Ibn as-Sikkît, oltre che in questo manoscritto, trovasi anche (non so se il P. Scheikho ne abbia notizia) in *An excellent*

5° Il ms. *Landberg 112*, acquistato anch' esso dalla Biblioteca di Berlino e descritto dallo stesso Ahlwardt nel piccolo catalogo provvisorio, *Kurzes Verzeichniss der Landbergs'schen Sammlung*, Berlin, 1885. È una copia affatto moderna, che forse il Landberg s'era fatto trascrivere in Siria; chi sa anzi che l'originale non fosse uno dei due codici su cui fu condotta l'edizione beirutina del 1888, forse quello stesso che poi andò smarrito? Lo Cheikho però, che pure ha potuto studiarli tutti e due, non fa cenno di questa probabile identificazione.

6° Il ms. *173* dell'*Institut de langues orientales* di Pietroburgo, descritto dal Rosen nei *Manuscrits arabes* (pag. 36), vol. 1° delle *Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Minist. des aff. étrang.* Saint-Petersb., 1877. Questo codice che dal foglio 71ª al 72ᵇ contiene 18 qaṣide d' al Ḫansâ' (in tutto 153 versi), senza commento e di testo molto cattivo, tenuto conto della straordinaria rarità dei manoscritti di detto Divano, ha pure un qualche valore.

Il padre Cheikho non ha notizia di quest' ultimo manoscritto, di cui io non posso determinare in quali relazioni genealogiche sia con quelli sopra enumerati, nè in qual misura il suo contributo possa migliorare il testo accettato e fissato nella edizione critica beirutina.

La prima parte della quale, la *Tarǵamat al Ḫansâ'*, è molto superiore a quella corrispondente nella edizione del 1888. Abbiamo qui raccolte, con la citazione particolareggiata di tutte le fonti, con ordine e in modo completo anzi addirittura esauriente (a quel ch' io sappia), tutti i particolari e notizie biografiche sparse negli antichi libri, specialmente in varie opere di *adab*. Mi permetto di notare alcune lievi mancanze. A pag. 9, lin. 3, l'editore ha voluto (non si sa per qual ragione in un libro destinato quasi esclusivamente agli eruditi) ha voluto dunque omettere quel tratto dello *'Aǵânî* (vol 9, pag. 11) in cui, seguendo Ibn al Kalbî, si racconta come al Ḫansâ', figlia della tenda errante e del deserto, riuscì a scoprire quanta

---

and fully vocalized Ms. belonging to the Oriental Library at Patna established by Maulavī khudā-bakhsh khān Bahādur (pag. II–III della Prefaz. al 2° fasc. da poco uscito dell' opera: *A Commentary by Abû Zakarîyâ Yaḥyâ at Tibrîzî on ten ancient arabic poems, edited by Ch. J. Lyall*, Calcutta, 1891–94).

forza virile conservasse ancora il capo dei Banû-Ǵušam suo pretendente. — Inoltre a pag. 10-11, nel paragrafo riguardante i vari mariti e figliuoli d'al Ḫansâ', lo Cheikho s'è contentato di citare Ibn Qutaibah, l'autore dello *Aġâni* e il manoscritto Sprenger, senza far cenno del commento all' ultimo dei tre versi in بكر contenuto nel fol. 42 recto del manoscritto khed. (e riprodotto a pag. 46 della edizione critica), che pur ha maggiore autorità delle altre fonti su citate, e che riferisce in diverso ordine e con nomi diversi i tre mariti della poetessa sulaimita.

Il testo critico del Divano dà, come dicemmo, la lezione del manoscritto khediviale, corredata però di tutte le varianti degli altri quattro manoscritti. La riproduzione critica del testo e dei varj commenti è nella presente edizione eseguita (a quel che io possa giudicarne) con grande precisione ed esattezza; nè dal lato tipografico si potrebbe desiderar di meglio, se non forse un distacco maggiore di carattere e di spazio per distinguere a prima occhiata il testo dalle varianti, e queste dai varj commenti.

Riguardo a questi ultimi l'editore, non contento di quelli già dati dai diversi manoscritti, poichè parecchi versi e qaṣide restavano imperfettamente spiegati o mancavano affatto di note, ha aggiunto a piè di pagina un nuovo commento da lui compilato. Nel quale trovan posto parecchie utili note, specialmente linguistiche, tratte in gran parte da manoscritti citanti passi d'al Ḫansâ' o da opere edite, quali i Dizionarj geografici di Yâqût e di al-Bakrî, i noti lessici arabi *Ṣiḥâḥ, Asâs al-balâġah, Lisân al-ʿarab, Tâǵ al-ʿarûs,* varie opere di *adab*, ecc.

Tutto sommato, la presente edizione del Divano d'al Ḫansâ', di gran lunga superiore alla precedente del 1888, è certo, anche dal lato economico, uno dei più ben fatti e più utili fra i lavori che hanno dato alla luce gl'infaticabili e dotti padri di Bairût.

Lecce, Aprile 1896. GIUSEPPE GABRIELI.

A. BERLINER. — **Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart**. In zwei Bänden. — Frankfurt a. M. 1893.

Le vicende politiche, religiose e letterarie de' Giudei di Roma, i primi di quella gente che siano venuti a stabilirsi in occidente,

erano già state parzialmente narrate, a non citar che i più noti, dal Grätz, dal Güdemann, dal Manfrin e dal Rodocanachi. Ma il Grätz non ne parla in un lavoro speciale, bensì nella sua storia generale de' Giudei, e le sue notizie del resto debbono essere accolte molto spesso con prudenza; il Güdemann non tratta che della parte letteraria nel medioevo, per quanto ne discorra da quel vero scienziato ch' egli è; il Manfrin, che studia soltanto i Giudei sotto la dominazione romana, non conosce la letteratura giudaica; ed il Rodocanachi, che ne ricerca le condizioni sotto i papi, esplora da Parigi gli archivi romani.

Mancava dunque un' opera coscienziosa che, raccolte le sparse membra, ci presentasse in un quadro completo la storia di quella gente, trapiantata in mezzo a differenti civiltà ed esplicante, con varia fortuna, una nuova attività religiosa, letteraria e sociale; sì che da' dotti sentivasi forte il bisogno che alcuno sorgesse a colmare quella lacuna, grave per la storia di Roma non meno che per quella del giudaismo.

Un tale compito s'assunse il dott. Berliner, che ne' suoi frequenti viaggi in Italia non avea lasciata inesplorata, si può dire, alcuna biblioteca pubblica e privata; e dopo parecchi anni di fatiche, punto atterrito dalla mole del lavoro, egli ci dà ora, in due volumi, la storia de' Giudei di Roma da' tempi più antichi sino all'epoca presente.

Durante tutto questo vasto periodo di venti secoli e mezzo non è raro il caso in cui lo storico debba supplire alla mancanza di fonti con argomentazioni induttive o deduttive; ed a tale procedimento si trova anzi costretto già da principio, quando trattasi di stabilire l'epoca della prima venuta de' Giudei a Roma, della quale nulla ci dicono gli storici dell'antichità. Il Berliner fa risalire quell' avvenimento agli anni 160-139 a. Cr., collegandolo con le prime ambasciate de' Maccabei; poi i Giudei sarebbero andati sempre più aumentando di numero, in ispecie dopo la conquista dell'Asia minore, tanto che Cicerone, quando tenne l'orazione *pro Flacco* poteva già parlarne come d'una popolazione potente, ormai fatta libera e capace d'esercitare grandi influenze. Allora i Giudei ci appaiono costituiti in comunità religiose, non disturbati nell' esercizio del loro culto, favoriti anzi grandemente da Cesare, del quale piansero la morte, e da Augusto, al cui nome pare abbiano intitolato una sinagoga.

Intanto però il loro numero avea raggiunta la bella cifra di ottomila, e nella condotta di sì grande folla riuscì facile a Tiberio di trovar pretesti per mandarne quattro mila in Sardegna a combatter i briganti. Ritornato quegli a migliori consigli e aperte di nuovo ai Giudei le porte di Roma, le persecuzioni ripresero alquanto sotto Claudio, che proibì loro ogni adunanza religiosa; ma dopo quell'imperatore non ebbero, pare, altra noia che quella del *fisco giudaico*; finchè con la costituzione di Caracalla ottennero anch'essi il diritto di cittadinanza.

In quel frattempo, a quel che narra Filone, essi continuavano ad esercitare le loro pratiche religiose ed a coltivar i loro studî sacri. Avevano aperta una scuola talmudica che ospitava di quando in quando celebri rabbini venuti dall'Oriente; s'erano costruite ben nove sinagoghe che frequentavano con zelo, e tanta era la libertà di culto ch'essi godevano e il buon accordo regnante tra loro e i cittadini romani, che non pochi di questi si convertirono durante il 2° ed il 3° secolo al giudaismo. Sventuratamente mancano, negli antichi scrittori, esatti ragguagli intorno alla vita privata e commerciale de' Giudei ed intorno alle loro principali istituzioni religiose. Il dott. Berliner tuttavia, facendo largo tesoro delle sue ricerche personali e di quelle del De Rossi, del Marucchi ed altri, ci offre su quell'argomento due interessanti capitoli, in cui riproduce tutte le inscrizioni sinora scoperte, preziose specialmente per la luce che gettano su molti punti oscuri della vita degli antichi Giudei romani.

Con que' due capitoli e con alcune note che il B. vi fa seguire, si chiude la prima parte della storia de' Giudei di Roma, essendone così alquanto diradate le fitte tenebre che altrimenti l'avvolgerebbero. Ma quell'oscurità si raddensa subito intorno al periodo seguente; e per circa dieci secoli sono così rare le notizie a noi pervenute intorno a' Giudei, che poche pagine bastano allo storico per narrarne le vicende politiche, tristi sotto gli ultimi imperatori romani, liete sotto i re goti e, sino a tutto il secolo XIII, relativamente tranquille anche sotto i papi che, presi per i Giudei d*a vera gratia et misericordia,* li lasciavan vivere, come si suol dire, contentandosi di umili omaggi e proteggendoli in compenso, sebbene invano, contro la furia popolare che ne saccheggiava di quando in quando le case, le sinagoghe e sinanco i cimiteri.

Un po' più di luce comincia a farsi con Bonifazio VIII, che non li perseguita perchè occupato in altre lotte, e con Cola di

Rienzi che della borsa giudaica si sa magnificamente servire nelle sue strettezze finanziarie; e d'allora le conseguenze dello scisma si fan dolorosamente sentire anche sui Giudei. Martino V che allo scisma pon fine, li protegge poi nell'esercizio del loro culto; ma essi debbono sempre pagare gravissime imposte, e la loro condizione si fa ancora più triste quando è eletto papa Niccolo V, che tenta restringer quella libertà di culto, e non cede alle preghiere de' Giudei se queste non sono accompagnate da larghe somme di danaro. Intanto a' Giudei romani si riuniranno fra poco quelli cacciati dalla Spagna; ed allora tutti insieme danno assetto all'organizzazione religiosa, si costituiscono in un' unica comunità, avendo pur sempre otto sinagoghe, e coltivano sempre più gli studî sacri, per mezzo de' quali stringono anche amichevoli relazioni con alti dignitarii della Chiesa.

Se non che questi stessi rapporti tra Giudei e Cristiani ebbero subito tristi conseguenze, avendo alcuni malevoli cominciato a predicare esser tutto ciò contrario a' dogmi della Chiesa. Giulio III credette anch' egli veder i danni della diffusione della cultura giudaica fra Cristiani ed ordinò la confisca de' libri ebraici; Paolo IV fece peggio, chiuse i Giudei nel ghetto e tolse loro per sempre ogni privilegio, come solevasi chiamare ogni libertà di culto ed ogni diritto al lavoro. Di tutti i suoi successori nessuno, a dir vero, mantenne poi le sue crudeli leggi; ma le persecuzioni assunsero soltanto un altro aspetto e furono trasportate dal campo industriale in quello religioso e morale. I Giudei doveano divertire il popolo che li oltraggiava; doveano contribuire alle spese per le feste e sciogliersi in proteste di devozione per le autorità pontificie: queste alla lor volta continuavano a confiscarne di quando in quando i libri, li obbligavano a sentir la predica, non di rado li conducevano con forza al battesimo. Salito poi Pio VI al trono pontificio, furono rimesse in vigore tutte le leggi più crudeli che mai dai papi fossero state promulgate; e dopo di lui, tolte brevi tregue i Giudei continuarono a menar vita piena di triboli, ansie ed umiliazioni finchè, col 20 settembre 1870, spuntò anche per essi una nuova èra di libertà e di pace.

Intanto però, frammezzo a quelle persecuzioni non s' era mai affievolito ne' Giudei l' ardor religioso. La lunga servitù li avea fatti vili od impotenti alla ribellione, ed essi cercavan conforto nella loro fede, negli studî, nella vicendevole assistenza.

E qui appunto, come del resto in tutta la trattazione dell' ultimo periodo (1555-1870), l'opera del Berliner acquista specialmente importanza, grazie alla larga copia di documenti ch' egli è in grado di portar alla luce. Già nella parte, che riguarda i Giudei nel medioevo, egli ci offre interessanti capitoli sulla vita interna della comunità romana e sulla letteratura giudaica in seno ad essa. Ma in quest' ultima parte si fan sempre più abbondanti le notizie che l' autore ci dà intorno all' organamento della comunione, alle sue istituzioni religiose, alle sue scuole, al suo commercio; appunto come è anche più diffusa, più particolareggiata l'esposizione delle vicende politiche, per cui le ricerche furono, come si può comprendere, assai più fruttuose che non per l'epoca anteriore.

Di tutta la storia presterebbesi a una discussione il metodo, che l'autore ha seguito; ma io non ne discorrerò, giacchè mi vedrei presto trascinato in un labirinto di questioni, a risolver le quali ci vuol altro campo che questo ed altra forza che la mia. Gli storici stessi discutono ancora se sia giusto il solo metodo che ricerca i fatti e li espone occupandosi soltanto della sostanza, o se al contrario, una volta trovati i fatti, non si debba poi ricorrere all' aiuto della fantasia e sollevarsi fino all' arte per rappresentar la verità storica ed indagarne lo spirito animatore dei fatti stessi.

Fra gli uni e gli altri hanno forse ragione quelli che sostengono che la storia ha bensì e sovratutto il còmpito d' esser vera, ma non può neppur astenersi dal ricorrere alla fantasia, la quale sola ci porta a conoscere il vero spirito che unisce i fatti e ne determina il valore. Se non che è evidente che un tale metodo è possibile quando s' imprenda a trattare un periodo già noto; non così invece quando si ha tra le mani un periodo oscuro, nel qual caso si dedica ogni attività alle ricerche, nè si può, con l'osservazione immediata, indagare la ragione storica de' fatti testè scoperti.

Ora imprendendo a scriver la storia de' Giudei di Roma, il Berliner si trovò appunto di fronte ad uno di tali periodi, per la cui storia, malgrado alcuni lavori precedenti, ben poche fonti erano state esplorate; mentre i materiali troppo dispersi e troppo poco appariscenti doveano esser cercati in varie letterature e fra differenti civiltà. Onde avvenne che il B., avendo scoperto una lunga serie d' avvenimenti, si preoccupò soltanto di portar questi alla luce; volle di proposito astenersi dallo scrivere una *pragmatische*

Geschichte (Vol. I, pag. VI) e, salvo poche eccezioni, si limitò ad esporre que' fatti, che nella maggior parte non erano ancor noti, presentandone però la sola parte esteriore.

Quest' è il metodo che dissi prestarsi alla critica; ma a me basta l' avervi accennato. Chè, se da esso passiamo poi alla sostanza dell' opera, appare subito, anche per quel poco ch' io ne ho detto che, per quanto si sia ancor lontani dall' aver pronunciata l' ultima parola nella storia de' Giudei romani (e nessuno per ora si sarà aspettato tanto), è tale tuttavia la dovizia degli avvenimenti per la prima volta presentatici, da doversi rallegrare per il gran passo già fatto verso quella meta, a cui ogni studioso delle cose romane e giudaiche guarda da gran tempo con occhio bramoso.

Berlino. GUSTAVO SACERDOTE.

Lexicon Syriacum auctore CAROLO BROCKELMANN: praefatus est TH. NÖLDEKE. — Berlin, Reuther et Reichard 1895. In-4°, pag. XIV-510. 28 *Mk.*

Dictionarium Syriaco-Latinum auctore J. BRUN, S. J. — Berythi Phoeniciorum, typ. Soc. Jesu, 1895. In-8°, pag. IX-773. 21 *Fr.*

Nel progredire continuo delle ricerche sopra la storia e le lingue dell' antico Oriente, gli studj siriaci acquistarono oggidì speciale importanza. Già si sapeva essere indispensabile la conoscenza del siriaco, specie per gli ecclesiastici, soprattutto per chi voglia approfondirsi nell' esegesi del Nuovo Testamento, scritto in greco da persone che pensavano in aramaico, lor lingua materna; ma ora che valenti orientalisti si dettero premura di rivelare ogni di più i tesori inesplorati dei codici, pubblicando accurate edizioni di testi siriaci, si è verificato di quanta importanza possano essere le indagini nel classico linguaggio dell'Aram, non solo per la scienza delle etimologie semitiche, e per l' incremento della filologia orientale, ma anche per la vera cognizione della storia oscura dei primi secoli cristiani in Oriente.[1] Quindi tanto più vivo sentivano gli

[1] L'*Index compendiorum*, che va unito al *Lexicon* del Brockelmann, può ben darci un' idea generale dei grandi lavori eseguiti dai

studiosi il bisogno di qualche buon dizionario di lingua siriaca, che servisse al loro uso manuale, e fosse nel medesimo tempo compilato a norma delle esigenze critiche della filologia moderna; poichè non erano invero sufficienti omai i lessici del Castello — del cui *Lexicon heptaglotton* fu edita separatamente la parte siriaca da I. D. Michaelis — e del Bernstein — in servigio della sua crestomazia, — e neppure avean riparato a tal mancanza il recente dizionario del Cardahi (Bairût, tip. Cattolica), compilato in arabo, e accessibile soltanto agli arabisti, e il grande *Thesaurus* di Payne-Smith, non finito ancora di pubblicare, e che, pel costo e per la mole, non è destinato a servire all'uso quotidiano dei semitisti.[1]

Perciò con molta sodisfazione dei dotti comparvero finalmente, dopo un'attesa che sembrò lunga, i già da tempo annunziati dizionarii siriaci composti simultaneamente dal P. Brun a Bairût e dal dott. Brockelmann a Breslavia: essi corrispondevano a un vero bisogno degli studiosi, e han colmato una lacuna che incominciava a diventare insopportabile.

L'opera del Brockelmann è preceduta da una breve prefazione del sommo semitista prof. Th. Nöldeke sul metodo generale di un lavoro lessicale siriaco. Il corpo del dizionario siriaco-latino è costituito da poco più di 800 colonne (404 pag.) di circa venti vocaboli l'una, disposti in ordine alfabetico di radici e adorni delle respettive vocali quando ci son date da autorevoli codici o da sicura tradizione, si evita di inserire le parole d'altre lingue — per es. arabe e persiane — ove non abbiano insieme coll'alfabeto acquistata anche un'interna fisonomia siriaca; e di frequente pure si omettono le forme secondarie astratte o avverbiali, come le verbali causative, riflessive e passive, delle quali il senso è omogeneo

---

dotti moderni sulla lingua siriaca. Per informazioni più particolareggiate su questa importante letteratura, cfr. l'articolo *Syriac Literature* di Wm. Wright nella *Encyclopaedia Britannica* (Vol. XXII, 1887; col. 824-856).

[1] Sappiamo che la figlia dell'illustre Payne-Smith sta ora preparando l'edizione di un compendio manuale del *Thesaurus* del padre. Non istimo superfluo notare qui, che lo studio del siriaco è particolarmente accetto alle signore inglesi, alcune delle quali sono molto versate in questa lingua, che è affine alla parlata da Cristo.

e dipendente da quello delle forme primarie.[1] Per le ricerche della critica etimologica son notati i vocaboli assiro-babilonesi (importantissimo studio pel quale il B. ha avuto a collaboratore l'assiriologo Jensen), arabi, ebraici, caldaici, persiani, greci, ecc., che hanno affinità colle relative parole siriache. Ma degni di speciale considerazione sono i rinvii di ogni parola a qualche testo edito siriaco, citato come prova della classicità e del significato di essa. — Segue un ricco vocabolario latino-siriaco (pag. 405-487 a tre colonne), ove alle singole parole semitiche è unita la citazione del luogo in cui stanno nel *Lexicon*. A un breve *Index analyticus* (pag. 1 $^1/_2$ a tre colonne) si aggiungono gli *Addenda et Emendanda* (pag. 489-570), compilati con lo stesso metodo del dizionario, per le aggiunte e correzioni durante la stampa del *Lexicon* fatte dall' autore stesso o a lui proposte dai dotti.

Chiaro apparisce che il dott. Brockelmann ha cercato di fare un' opera severamente scientifica, ed ha intrapreso per la lingua siriaca quel difficile, penoso e lungo lavoro lessicale, compiuto direttamente sugli scrittori classici od autorevoli, quale già i filologi arabi eseguirono sulla loro lingua, e i moderni esegeti intorno ai libri biblici. Invece il *Dictionarium* del P. Brun si dirige principalmente ai giovani studenti, nè ha propriamente un valore, come oggi si direbbe, critico. Infatti più che altro si fonda sullo spoglio accurato dei precedenti dizionarj, nè cita le fonti scritte donde provengono le singole voci. Sono circa 1450 colonne (730 pag.), ciascuna di poco più che dieci vocaboli disposti nell' ordine alfabetico delle radici, muniti tutti quanti delle certe o probabili vocali, con ampie spiegazioni in latino, e di frequente, tra parentesi, anche in francese. Abbondano i confronti colle altre lingue semitiche, specialmente ebraica e araba: abbondano le forme secondarie verbali, nominali, avverbiali, come pure le spiegazioni grammaticali che vengono largamente in aiuto del giovine allievo; e frequenti sono le frasi, tolte più che altro dagli autori classici della Siria, per determinare l' uso particolare delle parole. Il volume si chiude con un piccolo dizionario (38 pag. a due col.) di nomi personali e locali, più spesso occorrenti nei libri siriaci.

---

[1] Cfr. i motivi addotti dall'autore in propria giustificazione nel Proemio, pag. VII e seg.

Mi sembra superfluo rilevare il pregio e l'importanza di questi due lavori, perchè sono stati condotti a termine da due competenti autori, i quali ebbero ampj consigli ed aiuti da eminenti siriacisti, come Duval e Land (Cfr. Brun, p. vi), Nöldeke, Fränkel, Löw, ecc. (Cfr. Brock. p. viii). E, infatti, gli orientalisti hanno accolto con piacere i due dizionarj, e in dottissime recensioni sono stati larghi di approvazione, pur segnalando coscienziosamente quel che di imperfetto vi hanno ritrovato.[1] Quindi non bello certamente sarebbe per me, ancor giovine e fresco di tali studj, unirmi a loro nel giudicare in poche parole tanto ardue opere come questi due dizionarj. Però il mio chiarissimo amico R. Duval notando nel *Journal Asiatique* (nov.-déc. 1895, pag. 570) che soltanto l'uso potrà far conoscere l'obiettivo valore dei volumi di Brockelmann e Brun, aggiunge che « souvent un élève est plus compétent dans « cette appréciation qu'un critique désigné ». Potendo io dunque mettermi ancora quasi tra i semplici studenti, mi contenterò di dire qual concetto mi son formato di questi due lavori dopo l'esercizio, ancora assai breve, che vi feci sopra.

Il Brun, che primo ebbi tra mano, mi fece subito buona impressione. L'abbondanza delle spiegazioni, la continua vocalizzazione, le numerose frasi siriache, con la ricchezza delle forme e esplicazioni morfologiche, molto mi andava a genio, rendendomi così piano e facile lo studio del siriaco. Di grande utilità è per un principiante anco la frequenza di confronti arabi, ebraici e aramaici, inseriti per comodo dei lettori orientali (cfr. pag. v), ma che servono pure ad abituare i giovani alla comparazione etimologica e a far ritenere simultaneamente a memoria le varie forme di una parola nelle diverse lingue semitiche: nè minor piacere arreca quel piccolo dizionarietto di nomi proprj, e tutti vocalizzati, mentre non è sempre facile per l'allievo avvezzarsi a distinguere da una forma grammaticale i nomi proprj in una lingua mancante di segni speciali, come per es. le majuscole.

Quando poi vidi il *Lexicon* del dott. Brockelmann, mi stupì dapprima alcun po' la mancanza di nomi proprj, di varie forme

[1] Non solo dei proprj ulteriori studj, ma pure di questi consigli ed osservazioni il dott. Brockelmann ha lealmente fatto tesoro negli *Addenda et Emendanda* (pag. 489-510), che in una nuova edizione sarebbero inseriti nel corpo del *Lexicon*.

secondarie nominali e verbali, e di spiegazioni grammaticali; e soprattutto quella gran quantità di sigle e di citazioni, contrapposta ad una somma economia di interpretazioni latine delle voci siriache. Ma dopo un qualche esercizio ho potuto verificare che la parvità delle interpretazioni latine era quasi sempre compensata dalla pienezza di senso esplicativo che portava la parola latina (o talvolta *inglese* tra parentesi) di fronte a quella siriaca; e, inoltre, che le continue sigle delle citazioni erano, in pratica, di un assai facile uso e riconoscimento.[1]

Del resto, l'assenza di spiegazioni grammaticali dà poca o nessuna noia a chi già conosce alquanto la grammatica, specialmente se l'allievo adopera l'ottimo lavoro del Nöldeke, a cui il Brockelmann molto spesso si riferisce nelle citazioni.[2]

Però talvolta mi sembrò troppo breve e riservato nell'interpretazioni e nel dare le forme siriache secondarie, se lo confrontai col Brun che è assai più ricco: e tal'altra ben volentieri avrei veduto riportate certe frasi speciali su qualche parola che vi riceve quasi un nuovo senso, come può vedersi in varie di quelle trascritte nel Brun; ciò sarebbe stato di molta utilità pei giovani. Come all'incontro il *Dictionarium* di Bairût, considerando che il siriaco suole studiarsi da chi già conosce qualche altra lingua semitica, in nulla avrebbe derogato alle esigenze dell'allievo, se fosse stato più parco di spiegazioni latine, di frasi speciali, di forme grammaticali verbali e forse anche nominali: ed era desiderabile che, in qualche frase e in molte parole di raro uso, il Brun avesse indicato — ciò che il Brockelmann per fini critici di metodo ha fatto sempre — le fonti scritte originali, ove tali parole dànno il diritto di essere spiegate in un modo piuttosto che in un altro.

Ciò non toglie che questi due dizionarj siriaci siano veramente buoni; chè in lavori di tal genere sono inevitabili le mende, e le correzioni costano anni di fatica quasi quanto la compilazione. Ma quando si farà la nuova edizione del *Lexicon* di Brockelmann e

---

[1] E a tale scopo non è da dimenticarsi un piccolo *cartoncino* staccato che accompagna il volume, e che riporta l'intero *Index Compendiorum*.

[2] Nè è da trascurarsi l'*Indice etimologico* che è stato fatto in fin del volume, a scopo, più che altro, grammaticale.

del *Dictionarium* di Brun, io bramerei che questo acquistasse, insieme a una maggior brevità, che ne facesse ancor più diminuire il prezzo, più spiccato carattere scientifico, conveniente al merito suo; e d'altro lato il lavoro del Brockelmann potrebbe assumere una maggiore ampiezza in quello stesso metodo critico e, rimanendo molto autorevole, diventare ancor più accessibile e profittevole ai giovani orientalisti. Così i due lessici avrebbero ognor più il merito di contribuire potentemente, come già fanno, all'incremento degli studj siriaci. SALVATORE MINOCCHI.

Centenaire de l'Ecole des langues orientales vivantes 1795-1895. — *Recueil de Mémoires publiée par les professeurs de l'Ecole.* — Paris, Imprimerie Nationale — MDCCCXCV. Pag. 480 in 4º.

Nel 15 ottobre dello scorso anno compievano cento anni dal giorno in cui la Convenzione Nazionale fondava in Parigi la celebre scuola delle lingue orientali viventi, tanto benemerita, in ogni tempo, degli studj a cui sapientemente e opportunamente è consacrata. A celebrare la solenne ricorrenza gl'insegnanti della Scuola ebbero l'ottima idea di pubblicare il volume di Memorie di cui più sopra leggesi il titolo.

Apre la raccolta preziosa una Notizia sulle relazioni dei popoli musulmani coi Cinesi dal tempo della diffusione dell'islamismo alla fine del secolo XV, dovuta alla penna dell'illustre amministratore della Scuola, prof. Carlo Schefer. Seguono un documento turco sulla Circassia, del prof. A. C. Barbier De Meynard; le crociate e il dizionario geografico di Jâqût, del prof. Hartwig Derenbourg, e altre importanti Memorie intorno a cose malesi, tamuliche e relative ad altre lingue dell'India moderna, annamitiche, rumene, cinesi, arabiche, musulmano-cinesi, armene, russe, giapponesi, dovute rispettivamente ai professori e docenti della Scuola, Aristide Marre, Giuliano Vinson, Giovanni Bonet, Emilio Picot, O. Houdas, Gabriele Devéria, A. Carrière, Paolo Boyer, Leone De Rosny. Il volume è davvero una pregevolissima e importante pubblicazione, ed è, in ogni rispetto, degno della fama di quella eccellente istituzione che grande utilità apportò all'orientalismo, e fa tanto onore allo Stato nella cui metropoli fiorisce da un secolo. F. L.

The Life and the Exploits of Alexander the Great, *being a series of Ethiopic texts edited from manuscripts in the British Museum and the Bibliothèque Nationale Paris with an English Translation and Notes by* E. A. Wallis Budge etc. Volumi due. London, C. T. Clay and Sons Cambridge University Press Warehouse Ave Maria Lane, 1896. — Volumi due in-4°. Il primo ha pag. xiv, iv, liv, 383; il secondo ha pag. 610. (Edizione non in commercio, di cui la copia segnata col n° 113 fu regalata alla Società).

Alla veramente regale munificenza di Lady Meux devesi la splendida pubblicazione che qui ci corre debito annunziare, per l'intrinseca importanza, e la bellezza tipografica, e, ancor più, a tenue segno della viva gratitudine che la Società Asiatica italiana sente verso la gentile donatrice.

Oggetto dell'opera è offrire agli studiosi e agli amatori della storia di Alessandro il Grande la storia di quest'uomo famoso che esistono in Etiopico, insieme con la traduzione inglese della stessa corredata di note. La raccolta dei testi etiopici qui stampati per la prima volta contiene: la versione etiopica dello Pseudo-Callistene; le versioni arabe delle storie di Alessandro per Al-Makîn ed Abû Shâkir; la versione etiopica della storia ebraica di Alessandro tratta dal Gorionde; un breve racconto della morte di Alessandro e di ciò che ne dissero i saggi; il Romanzo cristiano, che è probabilmente un'opera originale etiopica, e un racconto della Visione di Abbâ Gerasimo.

L'ordine in cui stanno in questo libro tali storie (crede il chiarissimo editore e traduttore, il sig. dott. Wallis Budge, conservatore delle antichità egiziane ed assire nel Museo Britannico, valentissimo orientalista) rappresenta l'ordine in cui esse furono tradotte o compilate. Solo pel Romanzo cristiano il Dr. Wallis Budge potè valersi di più manoscritti, per le altre cose di un manoscritto unico; lo che accresceva grandemente la difficoltà dell'impresa.

Egli volle che la traduzione inglese fosse il più possibilmente letterale, e chiuse dentro parentesi quadre le parole aggiunte. Le storie pubblicate nella bellissima pubblicazione di cui teniamo parola non sono pure traduzioni etiopiche dei testi arabi avuti dinanzi agli occhi dagli scrittori etiopici, ma ci presentano, secondo il loro modo di pensare, quel potente re e conquistatore; chè i fatti storici e le leggende connessi con la nascita, la vita e la morte di Ales-

sandro furono liberamente trattati dagli autori delle storie etiopiche, i quali mirarono non tanto all'istruzione quanto all'edificazione dei lettori. Forti variazioni sono fatte, secondo il gusto orientale, alle primitive storie e leggende; le divinità sono trasformate in personaggi dell'Antico Testamento, come Elia ed Enoc; i discorsi di re pagani sono dettati in linguaggio biblico; Filippo il Macedone è rappresentato come martire, Alessandro il Grande diviene un dottore cristiano che ha profonda cognizione della storia dell'Antico Testamento, e anche è descritto quale un santo che fu degno di ricevere rivelazioni dallo Spirito di Dio, e di predicare la dottrina cristiana della risurrezione. È insomma una storia profana mutata in sacra, un re gentile trasformato del tutto.

Già nel 1889 il sig. Wallis Budge aveva pubblicato la versione siriaca dello Pseudo-Callistene, e dopo quel tempo uscirono due opere importanti sulla storia di Alessandro, l'una dell'illustre orientalista Prof. Nöldeke (*Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, inseriti nelle Memorie dell'Accademia Imperiale di Vienna. Classe filosofica, vol. XXXVIII, 1890), che da maestro discorse delle versioni greche, sire, ebraiche, persiane ed arabe, mostrò le loro relazioni, ed indagò il perchè delle variazioni introdotte nel racconto. L'altra è del P. Ausfeld, che esaminò (nel suo libro intitolato *Zur Kritik des griechischen Alexanderromans*; Karlsruhe, 1894) i testi non genuini della più antica tradizione relativa alle leggende di Alessandro il Grande, e, a giudizio del Wallis Budge, ottenne per risultato de'suoi studj la conferma dei resultati ottenuti dal Nöldeke.

Non potendo io più oltre distendermi, chiudo il mio cenno con un plauso a Lady Meux ed al bravo editore e traduttore, che giovarono notevolmente con questa nuova bellissima pubblicazione ai cultori dell'orientalismo non solo, ma a ben più largo cerchio di studiosi.

F. L.

Dichtkunst und Gedichte der Schluḥ *von* Dr. Hans Stumme. Leipzig, Hinrichs, 1895. — (Pag. vi, 86 in-8° gr.).

Märchen der Schluḥ von Tázerwalt *von* Dr. Hans Stumme. Leipzig, Hinrichs, 1895. — (Pag. xii, 208, in-8° gr.).

Agli Shluḥ il Dr. Stumme dedicò nel 1894 un articolo pubblicato nel *Giornale della Società Orientale germanica*, ed io ne tenni

parola nel volume VIII del nostro periodico. Consacro adesso un breve cenno alle due nuove importanti pubblicazioni del chiarissimo autore intorno all' arte poetica e alle novelline (*Märchen*) di quel popolo, che abita nel mezzogiorno del Marocco.

Il primo scritto dello Stumme riguarda la Poetica degli Shluḥ e le loro poesie. Il tempo vola, e, sebbene non potrebbe sostenersi l' opinione che in poche diecine di anni la popolazione dell'Africa settentrionale che parla berbero, perderà la sua lingua, tal cosa, come è avvenuto in molti casi, dovrà avvenire, dinanzi al vittorioso estendersi dell' arabo. È quindi molto importante, anzi è un dovere pel glottologo e per lo studioso e l' amatore della letteratura popolare (*Folklorist*) lo stabilire grammaticalmente e lessicalmente l' idioma che un popolo adopra. Che se, osserva con ragione lo Stumme nella dotta ed ampia Introduzione, le lingue dei Berberi sono di per sè abbastanza importanti, le tradizioni poetiche e prosáiche di quelle genti sono al certo degnissime di considerazione. La loro letteratura popolare mostra numerosi contatti con quella di altri popoli dell' Oriente e dell' Occidente, e le loro poesie, quantunque tutt' altro che libere da influsso arabico, hanno un pregio speciale; e particolare caratteristica delle poesie berbere si è quel modo mistico con cui esprimono il pensiero, e per quel che concerne alla materia, la predilezione ai temi tratti dall' Escatologia; quantunque, giustamente nota l'autore, forse è oggi ardita cosa il dare giudizj generali sulla poesia berbera, mentre questa è in grandissima parte non ancora raccolta, e ciò che ne fu reso di pubblica ragione fin qui appartiene per la maggior parte ai Qabili dell'Algeria e agli Shluḥ. Le poesie date in luce dallo Stumme nell' originale trascritto con a fronte la versione tedesca, con note, sono di vario genere: poesie religiose, storiche, tratte dalle novelline popolari, venatorie, gnomiche, dialogistiche (una specie di *contrasto* tra due giovani pastori), domestiche, canzoncine ,ariette cantate dalle donne nei loro lavori in casa e fuori. La metrica berbera, secondo lo Stumme, è tutta fondata sull'accento metrico, non grammaticale. Parecchie poesie berbere, in generale, han versi che rimano tra loro, e anche son divise in strofe. Le poesie degli Shluḥ sono esse pure fondate sull'accento metrico, non sulla quantità, ma solo raramente ammettono la rima. Il Dr. Stumme dà tre lunghi saggi della poesia degli Shluḥ, che meritano attenzione e studio.

Nel volume che il nostro Autore scrisse sulle novelline dello

stesso popolo berberico, si contengono 35 testi trascritti, e seguiti da versione tedesca con note; a cui tien dietro un' appendice contenente osservazioni comparative tra le novelline del volume e altre raccolte di letteratura popolare (*Folklore*) orientale e occidentale. È insomma, insieme con l'altro volume, una importantissima pubblicazione per gli orientalisti, i glottologi e gli studiosi delle letterature popolari delle varie nazioni. F. L.

An Arabic-English Vocabulary of the colloquial Arabic of Egypt, *containing the vernacular idioms and expressions, Slang phrases, &c. &c., used by the native Egyptians, compiled by* Socrates Spiro *of the Ministry of Finance, formerly of the Ministry of Public Works, Cairo.* — Cairo, Al-Mokattam Printing Office. London, Bernard Quaritch, 15 Piccadilly, 1895. *All rights reserved.* — Pag. (ج) xvi, ٤٩١ in-8° p.

L'importanza dello studio dell'arabo parlato, per le molteplici relazioni con i paesi dove si usa, con varietà dialettale, dal popolo, o serve come lingua internazionale, è ormai nota a tutti; ma purtroppo in Italia non si coltiva tale studio nè si cerca propagare tal conoscenza. Eppure i nostri commercj e i rapporti con l'Oriente dovrebbero chiamare la nostra attenzione su questo vitale argomento, e principalmente avremmo l'obbligo di attendere allo studio dell'arabo parlato in Egitto e compreso a Massaua e nell' Eritrea. Ai libri grammaticali e lessicali, alle altre pubblicazioni che servono a siffatto scopo si aggiunse testè un utilissimo libro, il cui titolo sta scritto in fronte al cenno che ho creduto mio debito farne.

Il chiar. autore, ing. Socrate Spiro, è nativo di Egitto, era già addetto al Ministero dei Lavori pubblici, e adesso è impiegato nel Ministero delle Finanze al Cairo. Egli conosce a fondo la lingua parlata in Egitto, e in questo Vocabolario, che dà i vocaboli in caratteri arabi e nella trascrizione, spiega in inglese, da lui parlato al pari della lingua nativa (in quell' idioma inglese, in cui i viaggiatori per tante parti del mondo orientale hanno l'obbligo di essere versati) ci offre un aiuto potente a conseguire l' intento cui mira l' opera dell' egregio uomo. Dal 1891 cominciò a raccogliere materiali pel suo Vocabolario. Dapprima pensava compilare un libro di non più che 200 pagine, ma, via via che progrediva il lavoro, andò aumen-

tando necessariamente, com' è naturale, il volume dell' opera. Tra gli altri pregi di cui va adorna havvi il contenere un gran numero di termini proprj del linguaggio amministrativo, come pure di quello tecnico di cose militari, navali, meccaniche, d' ingegneria e d'architettura, di costruzioni delle strade ferrate, e così va dicendo. E vi si trovano molti modi familiari ed anche voci di gergo, e ciò ne cresce il valore. Il sig. Spiro giustamente osserva nella Prefazione che un compilatore, che lavori, com' egli fece, da per sè solo, non può sperare di tutto raccogliere; ma confida che i materiali riuniti nel suo Vocabolario formin quasi la totalità di ciò che ad uno straniero occorre nel conversare con gli indigeni. Non piccolo servizio ha reso il ch. ing. Spiro a chi vuole sempre maggiori e più agevoli relazioni dell' Europa con l'Egitto, le coste del Mar Rosso, ecc., e noi Italiani dobbiamo essergliene molto riconoscenti. F. L.

R. Basset. — **Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb Central.** — Paris, Leroux, 1895.

R. Basset. — **Le Dialecte berbère de Taroudant.** — Firenze 1895 (*Giornale della Soc. As. Italiana*).

R. Basset. — **Les noms des métaux et des couleurs en berbère** (*Mémoires de la Soc. de linguistique de Paris*, t. IX).

R. Basset. — **Études sur les Dialectes berbères.** — Paris, Leroux, 1894.

E. Masqueray. — **Dictionnaire français-Touareg** (*Dialecte Taïtoq*), fasc. 3. — Paris, Leroux, 1895.

R. Basset. — **Les Apocryphes Éthiopiens traduits en français**: V. *La prière de la Vierge à Bartos et au Golgotha;* VI. *Les prières de S. Cyprien et de Théophile.* — Paris, Librairie de l'art indépendant, 8° picc., pag. 71 e pag. 52.

Nei volumi precedenti di questo « Giornale » e nell' « Oriente » sono stati annunziati non pochi lavori sul berbero. Come vedesi dalle opere qui sopra noverate, altre pubblicazioni sono state recentemente fatte da dotti francesi che si occupano di questi studi, e specialmente dal più illustre fra essi, il prof. Basset.

Il libro sulla Zenatia dell' Ouarsenis contiene uno schizzo grammaticale, alcuni testi e il vocabolario francese-berbero e berbero-francese, per i dialetti A'šaša, B. Halima, Ouarsenis, ecc. Questi

dialetti, fra i quali intercede strettissima affinità, vanno a poco a poco disparendo, incalzati dalla lingua araba. È quindi doppiamente lodevole l'aver raccolto e conservato alla scienza i documenti di dialetti che forse, fra breve, non esisteranno più. Le notizie che precedono la parte strettamente filologica, hanno importanza anche per la storia e la geografia.

Nell'articolo sul dialetto di Tarudant l'A. pubblica non pochi testi con osservazioni grammaticali e glossari. Quel dialetto non è che una varietà di altri vicini, come quello di Mogador, ecc.

Ragguardevole è l'articolo sui nomi dei metalli e dei colori nel berbero e può utilmente confrontarsi con ricerche analoghe fatte in altro campo. Le numerose note e raffronti rendono l'articolo importante nominatamente per gli arabisti.

Nelle *Études sur les dialectes berbères* il Basset ci dà uno studio complessivo e comparativo dei dialetti berberi, un prodromo, per così dire, della grammatica comparata di essi. Egli tiene ragione di una quarantina di dialetti, i quali tuttavia non sono tutti ugualmente noti e studiati; fino a che tutti i dialetti dei quali si possono avere documenti, non siano ben conosciuti, non potrà scriversi una grammatica comparata propriamente detta. Ma la grandissima importanza del libro del Basset è chiara, ed è stata apprezzata dall'Académie des Inscr. et Belles Lettres, che ha assegnato al libro il premio Bordin.

Col terzo fasc. del *Dictionnaire français-touareg* è terminata la pubblicazione di questo vocabolario, cominciata nel 1893. Sventuratamente l'autore, il prof. E. Masqueray, è morto prima che fosse terminata la stampa del suo importante lavoro.

I volumetti degli *Apocryphes Éthiopiens* sopra annunziati fanno seguito agli altri, dei quali si è già tenuto proposito in questo "Giornale" e nell' "Oriente". Il quinto contiene le preghiere della Madonna a Bartos e sul Golgota, preghiere di sapore gnostico con formole magiche contro i mali, ecc.

Il VI volumetto contiene le preghiere di San Cipriano (di Antiochia). Il testo etiopico della prima deriva dall'arabo, ma queste versioni orientali hanno differenze dal testo latino conosciuto. In appendice il Basset dà la traduzione anche dell'arabo. Quanto alla preghiera di Teofilo, sembra essere non tradotta dall' arabo e dal copto, ma composta originariamente in Abissinia e attribuita al patriarca Teofilo di Alessandria.

Questi testi hanno importanza per gli studiosi del ge'ez e della letteratura etiopica, ma forse anco più per chi si occupa della storia e dello sviluppo delle credenze religiose. È dunque da saper molto grado al Basset che li ha tradotti per la prima volta da manoscritti che sono ancora inediti, illustrandoli con dotte introduzioni e note.

I. G.

Le novelle indiane di Visnusarma *(Panciatantra)* tradotte dal sanscrito da Italo Pizzi. — Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1896, 8.°, pag. VIII-232. Lire 5.

Il prof. Pizzi, l'infaticabile traduttore della massima epopea persiana e germanica, si volge ora all'India, offrendoci una versione, completa e letterale, della più famosa raccolta di novelle che dobbiamo all'antica sapienza brammanica. L'esistere di questo libro, per tanti rispetti importante, due sole versioni, ambedue tedesche, rende tanto più gradita ai lettori italiani l'opera del Pizzi. Si sente parlare tante volte dell'origine orientale e delle fonti indiane del Boccaccio, del Bandello, del Firenzuola, del Doni; a molti piacerà di potere ora comodamente confrontare le argute novelle italiane col più antico tipo che ce ne sia conservato [1]. Ma dalla sapienza dei brammani alle novelle fiorentine ed ai *fabliaux* c'è immenso tratto di tempi e di paesi; e il vedere come un racconto si modifichi e si trasformi passando per le bocche e le penne persiane, siriache, arabe, ebraiche, greche, latine fino a giungere alle francesi, italiane, germaniche ecc., è cosa tanto piacevole ed istruttiva, da far desiderare che il Pizzi ne avesse dato almeno un esempio nella prefazione: tanto più che difficilmente il pubblico, « che non si occupa nè di studî orientali nè di novellistica comparata » ed al quale è specialmente destinata questa traduzione, non andrà a cercarne qualcuno nella dotta opera del Benfey.

---

[1] Stando alle nuove ricerche del Mankowski, il tipo più antico a noi accessibile sarebbe infatti rappresentato non già (come opinò il Benfey) dalle versioni araba e siriaca, ma dai compendi di Somadeva e Kṣemendra, che attinsero, com'è noto, alla *Bṛhatkathā* di Guṇāḍhya, ora pur troppo perduta. Cfr. anche R. O. Franke nella *Deutsche Literaturzeit*, 1898, n° 39.

Ho detto che la versione del Pizzi è letterale; fedelissima nella prosa e fedele quanto era possibile, date le maggiori difficoltà, nelle parti metriche [1]. Ma tal scrupoloso riguardo era proprio necessario in un lavoro che non si propone speciali intenti scientifici? Non sembra; e si noterà che talvolta la frase italiana si trova a disagio, o riesce men chiara, nel seguire così strettamente la sanscrita: spiace soprattutto ai nostri orecchi l'abuso della costruzione passiva e degli assolutivi, peculiarità stilistiche del sanscrito seriore.

Ma tolte ben poche mende, inevitabili quando si pensi che « è la prima volta che *egli dà* fuori un lavoro *suo* di lingua e letteratura sanscrita, » non possiamo che tributare elogi al Pizzi per questo suo utilissimo contributo alla novellistica, e per cui la schiera di traduttori italiani di opere indiane, quali il Gorresio e il Kerbaker per l'epica, il Marazzi e il Cimmino per la drammatica, il Morici per la lirica, si arricchisce di un altro bel nome. Auguriamoci che il laborioso e diligente traduttore, incoraggiato dai molti lettori, non si fermi a questo primo saggio e raccolga anche nel campo indiano gli allori mietuti nell'iranico. P. E. P.

M. Kerbaker, **Il Dio Agni nel Rigveda.** — Napoli, 1896.

Con la modestia, che in Michele Kerbaker è pari alla valentia, egli ci presenta questo suo nuovo contributo agli studi vedici come un *saggio*. Ma noi non vorremo intendere con tal parola « un semplice tentativo di un'opera molto, anzi troppo ardua per chi la tenta, e che potrebbe opportunamente arrestarsi al primo cominciamento ». Noi diremo invece: *inopportunamente*; perchè nessuno meglio del Kerbaker può schiudere a lettori italiani i tesori del più antico e venerabile monumento della letteratura indiana. Ci augu-

[1] Ai competenti non ho bisogno di far rilevare le ragioni di tale difficoltà. Forse il traduttore si giova troppo spesso di polimetri e di ritmi metastasiani, laddove gli endecasillabi (in quartine, sestine, ottave) renderebbero meglio l'austero metro originale; ma spesso anche sa rendere delle strofe complicate con la disinvoltura ed eleganza che era da aspettarsi dalla sua lunga pratica di versificatore. Apro il libro a caso e copio la strofa a pag. 208: « È preferibile | Abitar selve | Sparse di triboli, | Piene di belve, | Senz'acqua, ed

riamo pertanto che a questo su Agni tengano dietro altri lavori sulle altre più cospicue divinità vediche, preludio e preparazione al grande *desideratum* di una versione completa del Rigveda.

Nella Introduzione il K. mostra profonda conoscenza dei più recenti studj vedici, e sa apprezzare con rara giustezza il metodo e gli intenti delle varie scuole fiorite o fiorenti in Germania ed in Francia; e la traduzione di 26 inni ad Agni è ammirabile di precisione, di vigoria, di eleganza: anche accanto a quelle del Grassmann e del Ludwig l'individualità del K. sa talvolta affermarsi (come per es. nel 22° inno); e non è piccolo elogio.

Per la bibliografia, noterò in ordine gli inni tradotti, ponendo fra parentesi il numero progressivo con cui li distingue il Kerbaker: I. 1 (1). 26 (2). 58 (4). 65 (7). 66 (9). 67 (8). 68 (10). 69 (11). 95 (6). 97 (3). 143 (5). II. 35 (17). III. 9 (19). 10 (20). V. 2 (23). 11 (12). VI. 2 (21). 7 (14). 9 (16). VII. 6 (13). X. 3 (24). 5 (22). 16 (25). 51 (15). 191 (26). P. E. P.

Die Sprache und Schrift der Jučen, von Dr. W. Grube. — Leipzic, 1896.

Per dare brevemente a conoscere il contenuto di questo libro noi non possiamo far meglio che servirci delle parole stesse con le quali l'autore lo esponeva ai colleghi nella sezione V del X congresso degli Orientalisti a Ginevra, mentre ancora il suo lavoro era allo stato di manoscritto.

« Je suppose connue » egli disse « la notice que M. Hirth a publiée sur le MS. *Hoa-i yih-yü* contenant la partie jusqu'ici inconnue qui traite de la langue *jou-tchen* (fr.; *ju-čen* ted.; *ju-chen* ingl.; *giu-cen* it.). Je viens d'en déchiffrer l'écriture et d'en analyser

---

aride | Scorze vestire | E sovra un cumulo | D'erbe dormire, | Che in mezzo agli uomini | E fra i parenti | Senza uno spicciolo | Viver di stenti ». ‖ Nell'originale: varaṃ vanaṃ vyāghra-gajādi-sevitaṃ | jalena hīnaṃ bahu-kaṇṭhakāvṛtam | tṛṇāni çayyā paridhāna-valkalaṃ | na bandhu-madhye dhana-hīna-jīvitam. ‖ Scegliendo fra le strofe più graziose e caratteristiche, sarebbe facile comporne un'antologia gnomica indiana: e forse il P., spigolando anche dalla ricca e gustosa raccolta boethlingkiana, vorrà più tardi offrircela.

le vocabulaire et les textes. Cette écriture se compose d'une part de caractères figuratifs, de l'autre de caractères phonétiques. Les signes figuratifs sont en minorité, c'est-à-dire au nombre de 25 ».

Aggiunge l'autore che due soli di questi 25 sono puramente cinesi: quelli che simboleggiano il sole e la luna; ma anche questi due sono leggermente alterati per l'aggiunta di un punto sulla destra, allo scopo forse di far notare che in questa scrittura non vi è nulla di puro cinese, mentre a prima vista si direbbe che è tutta quanta cinese.

L'autore continuava dicendo: « La publication que je me suis proposée, embrassera: 1° la publication intégrale du MS., contenant le vocabulaire et les textes; 2° une liste complète des caractères *jou-tchen* arrangés d'après le nombre des traits dont ils se composent; 3° une liste des mêmes caractères arrangés d'après l'ordre alphabétique; 4° la transcription du vocabulaire d'après l'ordre alphabétique, accompagnée des équivalents mandchoux; enfin la transcription et la traduction des textes suivies d'observations grammaticales ».

Ed ecco che oggi egli ha mantenuta la promessa con tutta fedeltà e con quella accuratezza che è propria dei dotti tedeschi. Peccato che questo vocabolario e gli annessi testi non ci offrano altro che una piccola parte di una lingua che, per quanto ci si mostri affine alla mancese, molto di suo proprio deve avere, se anche nella scrittura ha voluto rimaner distinta e dalla mancese e dalla cinese. Ma, aimè, l'autore stesso ci dice che M. T. de Lacouperie s'ingannava sperando che dopo questa pubblicazione sarebbe stato possibile decifrare l'iscrizione della stela di *yen-tai* che presenta questi medesimi caratteri. A. S.

Paolo Emilio Pavolini. — **Crestomazia del Rāmāyaṇa di Vālmīki** (Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori). — Firenze, 1895.

Con questo lavoro il prof. Pavolini, mentre porge un utilissimo sussidio agli studiosi del sanscrito, facilita loro la lettura e la conoscenza del Rāmāyaṇa, che è il testo più di qualsiasi altro appropriato per chi muove i primi passi in questa lingua. Vero è che altri forse avrebbe preferito maggior varietà, come pare con-

venga ad un florilegio, e come sarebbe stato facile e opportuno di fare tra tante opere insigni d'ogni maniera, onde è ricca la letteratura indiana; ma bisogna convenire che il Rāmāyaṇa è modello di sì squisita poesia e di lingua sì pura, che difficilmente si sarebbe trovata altrove materia più adatta per una raccolta simile.

Apre la crestomazia una breve ma succosa notizia generale degli studi sul Rām., e con ciò il P. mostra la larga e soda conoscenza, che egli ha in quanto si riferisce a questo celebre poema. Troviamo poi cosa assai opportuna il commento dell'interprete Rāmavarman, che il P. cita di continuo nelle note; con che lo studioso viene ad acquistare un'idea dell'ermeneutica indiana, non solo per ciò che s'attiene alla terminologia grammaticale, ma anche perchè essa è un'ottima guida all'intelligenza del testo. Ma con tutto questo, avremmo veduto volentieri le note grammaticali e filologiche più frequenti e ricche di minute osservazioni sulle tante difficoltà, che presenta ad un principiante la lingua sanscrita, poco o punto a ciò giovando le illustrazioni degli Indiani, intese come sono più specialmente all'interpretazione del senso. Così, secondo noi, nella prima nota sulle parole *jānann api* 'pur conoscendo', dopo supplito col commento *vadhopayam* (*vadhopāyam?*) 'il mezzo d'uccidere [Rāvaṇa]', sarebbe stato utile spiegare la singolarità della rad. *jñā-*, che nel tema del presente è *jā-* con dileguo della nasale innanzi il segno della classe (cl. IX): *jā-nâ-mi* 'io conosco' (ciò bastava in una nota di questo genere, e così anche spiega Whitney[2] § 730 *b*, senza entrare in considerazioni d'ordine glottologico; ma in realtà *jā* di *jānâti* ha ben altra origine: cfr. De Saussure *Mém.* 256).

Circa la trascrizione diremo la nostra modesta opinione sopra un sol punto, vale a dire sulla notazione delle lunghe. Il prof. P. distingue la lunga per natura, rappresentata col segno comunemente usato ¯ (ma lasciando, e a ragione, senza nota di sorta i dittonghi *e o*) dalla lunga diventata tale per contrazione, segnata col circonflesso, col quale sono distinti anche *e o* = *a* + *i*, *a* + *u*, onde, per es., è trascritto *rākṣasâdhipatis, vadhôpayam.* Non sappiamo se da altri sia stato seguito tal sistema, ma non è certo la trascrizione comune, la quale rappresenta per tutto *ā ī ū* (ovvero *á í ú*), *e o* ovvero *ē ō* (*é ó*); e quanto a noi, confessiamo di non vedere la necessità di dipartirsi dall'uso. F. Scerbo.



XI CONGRESSO INTERNAZIONALE DEGLI ORIENTALISTI

Poi che la cortesia de' miei colleghi della Società Asiatica, quando trasferii la mia dimora da Firenze a Roma, volle conservare al suo fondatore il titolo di presidente onorario, ed è parso al Consiglio della Società che, volendo associar l'opera sua all'opera internazionale del futuro Congresso degli Orientalisti, il primo appello partisse da me che alla istituzione e allo svolgimento de' passati Congressi Internazionali avevo avuto alcuna parte, ben volentieri assumo l'ufficio di *gridatore* del nuovo Congresso di Parigi, ove dopo una lunga peregrinazione di città in città europea, gli Orientalisti vollero darsi ritrovo.

Seguendo l'esempio già dato dalla Società Asiatica di Londra e dalla Società Orientale Tedesca, anche la Società Asiatica Italiana non solo vuole collettivamente aderire alla riunione che nel settembre dell'anno 1897 si terrà in Parigi sotto i migliori auspicii e con la miglior disciplina, ma farsi, come può meglio, promotrice del lavoro e del concorso degli Italiani all'importante Congresso scientifico che chiuderà gloriosamente la prima serie ciclica delle riunioni internazionali di Orientalisti.

L'Italia non può dimenticare come al Congresso di Firenze erano accorsi numerosi ed illustri Orientalisti francesi, tra i quali, *in memoriam*, basterà citare i nomi di Renan, Schefer, Oppert, Lenormant, Maspero, De Rosny, Guimet, Cordier, che, coi moltissimi altri ed insigni, contribuirono, per non piccola parte, con la loro presenza e con

l'opera loro al suo lustro ed al suo buon successo. Ma, oltre all'obbligo cortese che hanno gli Orientalisti italiani di restituire agli Orientalisti francesi in Parigi la visita ricevuta in Firenze, or sono diciotto anni, non hanno i benemeriti cultori degli studii orientali bisogno di alcun mio eccitamento, per mettere un po' d'impegno, nel preparare con lavori degni e, non potendo altrimenti, con la loro propria presenza, una notevole rappresentanza degli studii italiani al Congresso Internazionale di Orientalisti che si prepara solenne in Parigi.

Se, in questi diciott'anni, l'Italia ebbe a lamentare, nel campo degli studii orientali, perdite dolorose e non riparabili, come quelle dell'Amari, del Gorresio, del De Benedetti, del Flechia, del Lignana, del Fabretti, la schiera de' veterani assottigliata trovò pure qualche compenso nell'alacrità de'giovani cultori degli studii orientali, i quali sono venuti a lavorare con nuovo zelo nelle varie discipline che si riferiscono all' Oriente, e da questi particolarmente si attenderà in Parigi di vedere alcun saggio che ne dimostri il valore.

Il Presidente effettivo della Società Asiatica Italiana colla sua Presidenza e co' suoi Soci Onorarii nazionali, parve dover formare il naturale Comitato non solo de' primi aderenti al Congresso parigino ma de'promotori del concorso efficace italiano di quel Congresso; solamente, poichè è necessario anche ad un piccolo governo l'unità di comando, il Presidente effettivo ed il Consiglio della Società Asiatica hanno deferito al Dr. Francesco Lorenzo Pullé, professore nell'Università di Pisa, l'incarico di rappresentarli in qualità di *Segretario generale del Comitato*, invitando tutti gli amici e cultori degli studii orientali in Italia a far capo a lui per mandare le loro adesioni, comunicare i loro scritti, e ottenere istruzioni relative al futuro Congresso al quale desiderino prender parte.

Abbiamo un anno di tempo per prepararci convenientemente affinchè la rappresentanza numerica e scientifica

italiana nel Congresso di Parigi sia cospicua. Non è forse gran tempo, ma parrà sufficiente se incominciamo fin d'ora a dare, col nostro nome, un' attenzione speciale ai nostri studii, col proposito che rimangano, nel settembre 1897, documento della operosità scientifica italiana in ogni campo dello scibile orientale.

In ogni modo, m' è parso assai buona cosa che il gentil segno d'allarme per quest' alta gara d'onore partisse dalla nostra Società Asiatica Italiana, la quale non ha soltanto lo scopo di pubblicare il suo Giornale, ma è pur lieta dell' obbligo impostosi di secondare, ove può manifestarsi, ogni indizio di risveglio in quel moto di studii che ci richiama, come a fonte luminosa perenne, verso l'Oriente.

ANGELO DE GUBERNATIS.

Il Comitato è così costituito:

Presidente onorario

Comm. Conte ANGELO DE GUBERNATIS, Presidente onorario della Società Asiatica Italiana.

Ufficio della Soc. As. It.

Comm. Prof. FAUSTO LASINIO, Presidente effettivo della S. A. I.
Conte Prof. FRANCESCO LOR. PULLÈ, Vicepresidente della S. A. I. e *Segretario generale del Comitato.*
Conte Prof. BRUTO TELONI, Segretario generale della S. A. I.

Membri del Comitato

Senat. Prof. GRAZIADIO ASCOLI, socio onorario della S. A. I.
Comm. Prof. ANTELMO SEVERINI » »
Comm. Prof. EMILIO TEZA » »
Comm. Prof. MICHELE KERBAKER » »
Senat. Comm. Prof. DOMENICO COMPARETTI }
Cav. Prof. IGNAZIO GUIDI } Membri onorarj aggregati
Cav. Prof. CARLO PUINI }

Tutte le corrispondenze e comunicazioni saranno dirette al Segretario generale del Comitato, conte prof. FRANCESCO LORENZO PULLÈ, *a Firenze, Via Giordani*, 7.

INDICE

Società Asiatica Italiana

Memorie

Bibliografia

